

FILOZOFLARIN YANILGILARI

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN
LATİN BATI DÜNYASINDAKİ ETKİLERİ

ROMALI GİLES





Karl MARX FILMSTUDIEN XAVIER

ROMALI GİLES

1247 yılında Roma'da dünyaya gelen Romalı Giles, genç yaşlardayken Augustine Keşişler Tarikatına katılmıştır. Mensup olduğu tarikat onu, teoloji ve felsefe eğitimi almak için Paris'e göndermiştir. 1269 yılında Paris'e giden Giles, 1269-1272 yılları arasında Thomas Aquinas'tan ders almıştır. 1276 yılında Paris Teoloji Fakültesinde, *Hikmetler Kitabına Şerh* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır. 1292'de Augustine Tarikatının *Üstad-ı Azam*'ı seçilen Giles, 1295 yılında, günümüz Fransa sınırları içerisinde yer alan Bourges Başpiskoposluğuna atanmış ve 1316 yılında Avignon'da ölmüştür.

kaknüs yayınları: 785

felsefe serisi: 10

isbn: 978-975-256-531-9

yayıncı sertifika no: 11216

1. basım: 2016, İstanbul

orijinal adı: errores philosophorum

yazarı: romalı giles

kitabın adı: filozofların yanılgıları

ingilizceden çeviren: özcan akdağ

editör: seda darcan çiftçi

son okuma: merve turan

teknik hazırlık-kapak: ahmet bilal türk

baskı-cilt: alemdar ofset

kaknüs yayınları

kızkulesi yayıncılık ve tanıtım hiz.

merkez: mimar sinan mah., selami ali efendi cad., no: 5, üsküdar, istanbul

tel: (0 216) 341 08 65 - 492 59 74/75 faks: 334 61 48

kitap@kaknus.com.tr

dağıtım: çatalçeşme sk., defne han, no: 27/3, cağaloğlu, istanbul

tel: (0 212) 520 49 27 faks: 520 49 28

satis@kaknus.com.tr

www.kaknus.com.tr



/kaknusyayinevi

ROMALI GİLES

FİLOZOFLARIN YANILGILARI

*İslam Düşüncesinin
Latin Batı Dünyasındaki Etkileri*

Türkçesi:
Özcan Akdağ

İçindekiler

Sunuş	7
Giriş	11
Romalı Giles	13
<i>Filozofların Yanılgıları (Errores Philosophorum)</i>	16
Aristoteles	16
İbn Rüşd	19
İbn Sînâ	21
Gazâlî	22
Kindî	24
İbn Meymun	25
1270 ve 1277 Paris Kınamaları	27
Kaynakça	31
<i>Filozofların Yanılgıları</i>	33
Aristoteles'in Yanılgılarına Dair Bir Derleme	33
İbn Rüşd'ün Yanılgılarına Dair Bir Derleme	42
İbn Sînâ'nın Yanılgılarına Dair Bir Derleme	47
Gazâlî'nin Yanılgılarına Dair Bir Derleme	54
Kindî'nin Yanılgılarına Dair Bir Derleme	59
İbn Meymun'un Yanılgılarına Dair Bir Derleme	65

Ek	73
1270 PARİS KINAMALARI	74
1277 PARİS KINAMALARI	75
Felsefenin Mahiyetine Dair	75
Tanrı'ya Dair Bilgi	75
Tanrı'nın Mahiyeti	76
İlahi İlme Dair	76
İlahi İrade ve Kudrete Dair	76
Âlemin Nedenine Dair	78
Akılların Mahiyetine Dair	78
Akılların İşlevine Dair	80
Aşağıda Olan Varlıkların Yaratılması ve Semaya Dair	81
Âlemin Ezelîliğine Dair	83
Şeylerin İmkânı ve Zorunluluğuna Dair	84
Maddi Şeylerin İlkelerine Dair	86
İnsan ve Faal Akla Dair	86
İnsan Aklının Faaliyetine Dair	89
Ahlaki Meselelere Dair	92
Hristiyan Şeriatına Dair	93
Kilisenin Dogmalarına Dair	93
Hristiyanî Erdemlere Dair	95
Haşır Meselesine Dair	96

Sunuş

Orta Çağ'da, İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasında, Müslümanların Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla ilmî ve kültürel anlamda bir etkileşim söz konusu olmuştur. Bu etkileşim bağlamında Aristoteles, Kindî, Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi düşünürlerin eserleri, Arapçadan Latinceye çevrilmiş ve bu düşünürler, XIII. yy. Avrupa'sındaki teolog ve düşünürlerin eserlerinde, isimleri sık sık zikredilen kişiler olmuşlardır. Söz gelimi Thomas Aquinas'ın eserleri incelendiğinde onun, *Filozof* ismi ile Aristoteles'e ve *Şarih* ismiyle İbn Rüşd'e, *Algazel* ismiyle Gazâlî'ye, *Rabbi Moses* ismiyle İbn Meymun'a referansta bulunduğu görülebilir. Söz konusu durum XIII. yy.'ın diğer düşünürleri olan Albert Magnus ve Roger Bacon gibi düşünürler için de geçerlidir.

XIII. yüzyıl düşünürlerinden ve teologlarından biri olan Romalı Giles de yukarıda zikredilen ve İslam düşünce geleneği içerisinde yer alan düşünürlerin eserlerinden ve fikirlerinden haberdardır. Giles'in 1270'lerde kaleme aldığı ve Türkçeye *Filo-*

zofların Yanılgıları adıyla aktardığımız *Errores Philosophorum* adlı eser, bunun en somut göstergesidir. Bu eserin, çeviri hareketiyle Batı'ya intikal eden fikirlere karşı kaleme alınan Hristiyanî bir tepki niteliğinde olduğu kanaatindeyiz. Giles'in eseri, felsefi analiz ve argümantasyon yöntemi bağlamında güçlü olmasa da İslam dünyasında cari olan, âlemin kıdemi, Tanrı'nın kudretinin taalluk alanı, Tanrı'nın tikellere ilişkin ilmi gibi tartışmaların, Orta Çağ Latin Batı dünyasının entelektüel hayatında ne kadar belirgin rol oynadığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Aynı zamanda bu eser, Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasında yapılan din felsefesi tartışmalarının, İslam düşüncesinin etkisiyle şekillendiğini ve bu tartışmalara İslam düşünce ekollerinin büyük ölçüde yön verdiğini göstermek açısından da önemlidir. Zira Aristoteles ve İbn Meymun -ki İbn Meymun'un pek çok konuda Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerden etkilendiği dikkate alındığında, o da İslam felsefe geleneği içerisinde telakki edilebilir- hariç tutulursa bu eserde zikredilen Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi diğer düşünürlerin İslam düşünce geleneğinde temayüz etmiş Müslüman düşünürler olduğu görülecektir.

Bahsi geçen çeviriler dolayısıyla Avrupa'da yayılan ve Hristiyan akidesi için tehdit unsuru olarak algılanan fikirlere bir tepki de Paris Başpiskoposu Etienne Tempier'in yayımladığı "1270 Paris Kınamaları" ve "1277 Paris Kınamaları"dır. Bundan dolayı elinizdeki kitap, Romalı Giles'in, *Filozofların Yanılgıları* (*Errores Philosophorum*) adlı eserini ve "1270 Paris Kınamaları" ile "1277 Paris Kınamaları"nı bir arada sunmaktadır. İslam dünyasından yapılan çeviriler vasıtasıyla Batı dünyasında filizlenen fikirlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu metinleri, İslam düşüncesinin, Orta Çağ Batı dünyasında ne kadar etkin olduğunu ortaya koymak için Türkçeye aktarmayı ve bu çalışmada bir araya getirmeyi uygun bulduk.

Çalışmanın *Giriş* kısmında, Giles'in biyografisine yer verdik. Ayrıca bu kısımda, *Filozofların Yanılgıları* adlı eser ve Etienne Tempier tarafından yayımlanan "1270 Paris Kınalamaları" ile "1277 Paris Kınalamaları" hakkında bir değerlendirme de sunduk. *Filozofların Yanılgıları* adlı eseri çevirirken John Riedl tarafından yapılan İngilizce çeviriyi esas aldık. Giles'in derlediği yanılgıları, atfettiği düşünürlerin eserlerine referansta bulunarak vermeye çalıştık. Bunu yaparken Riedl'in, Latince çevirilere yaptığı atıflardan ve eklediği açıklamalardan da yararlandık. Riedl, söz konusu fikirleri, adı geçen düşünürlerin eserlerinin Latince çevirilerine referansta bulunarak vermektedir. Bu atıf sistemini aynen aktarmanın işlevsel olmayacağını düşündük ve bu sebeple de İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymun'un eserlerinin Arapça nüshalarına referansta bulunduk. Kindî'ye ait olan eserin Arapçasını bulamadığımız için söz konusu eserin İngilizce çevirisine atıfta bulunduk.

Özcan AKDAĞ
Kayseri, 2016

Giriş¹

Orta Çağ'da, İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasında, bir taraftan Müslümanların Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları, diğer yandan da Haçlı Seferleri sonucunda ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla ilmî ve kültürel anlamda etki-leşim gerçekleşmiş, bu bağlamda Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesiyle İslam dünyasında tartışılan birtakım meseleler ve Müslümanların bilim anlayışı Batı'ya geçmiştir. Kilisenin baskısı altında olan Avrupa, bu vesileyle ilmî ve kültürel anlamda önemli ölçüde canlanmıştır. Bu meyanda Aristoteles, Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi düşünürlerin eserleri Latinceye çevrilmiştir. Batı dünyası, kendisine duydukları saygıdan ötürü Aristoteles'i “*Filozof*” olarak zikrederken, İbn Rüşd'ü de “*Şarih*” olarak zikretmeye baş-

¹ Bu değerlendirme, *Bilimname* (2016/30 s. 223-37) dergisinde yayımlanmış olan “Romalı Giles ve *Errores Philosophorum* İsimli Eser Üzerine” adlı makalemin birtakım değişiklikler ve eklemeler yapılmak suretiyle buraya alınmış hâlidir.

lamıştır. Söz konusu çeviriler, pozitif bilimlere ağırlık veren ve teoloji eğitimi almamış olan Paris Üniversitesinin Sanat Fakültesi hocaları ile kilisenin/vahyin otoritesini kabul eden teologlar arasında bir gerilimin doğmasına neden olmuştur. Çünkü doğa felsefesi/bilim ile ulaşılan birtakım ilkeler ve sonuçlar doğru kabul edildiğinde, Hristiyan akidesince kabul edilen ve vahye dayandığı düşünülen birtakım kabuller/dogmalar yanlışlanmış olacaktır.²

Hristiyan vahyine aykırı fikirlerden rahatsızlık duyan kiliseye mensup kişiler, Hristiyan inancına ait fikirleri desteklemeyi ve bunlara aykırı iddiaları da çürütmeyi amaçlayan eserler kaleme almaya başlamışlardır.³ Bunlardan biri, 1268’lerde yazıldığı tahmin edilen Thomas Aquinas’ın *Summa Contra Gentiles* (*Paganlara Karşı Bir Derleme*) adlı eseridir. Aynı kaygıdan yola çıkan ve 13. yüzyılın önde gelen teologlarından birisi olan Romalı Giles de Thomas’ın yukarıda zikrettiğimiz eseri kadar hacimli olmasa da *Errores Philosophorum* (*Filozofların Yanılgıları*) adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde Giles, İslam dünyasından yapılan çeviriler vasıtasıyla Batı dünyasına intikal etmiş olan ve Hristiyan inancına aykırı olduğunu düşündüğü birtakım fikirleri derlemiştir.⁴ Bunun yanı sıra Etienne Tempier tarafından 1270 ve 1277 yıllarında yayımlanan “Paris Kınamaları,” o dönemde kilisenin ve Hristiyan teologların, İslam bilim ve felsefesinin çarpıcı etkisinden duydukları ciddi endişeyi göstermek açısından da dikkate değer olan örneklerdendir.⁵

² Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*. (Çev. Aykut Göker). Verso Yay. Ankara, 1986. s. 29-30.

³ John Riedl, “Introduction”, *Errores Philosophorum*, s. iii. (Ed. ve Çev. John O Riedl ve Joseph Koch). Marquette University Press, Milwaukee, 1944.

⁴ Riedl, “Introduction”, *Errores Philosophorum*, s. iii. Ayrıca bk. Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*, s. 29-30.

⁵ Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*, s. 116.

Romalı Giles

1247 yılında Roma'da dünyaya gelen Romalı Giles, genç yaşlardayken Aziz Augustine Keşişler Tarikatına katılmıştır. Mensup olduğu tarikat onu, teoloji ve felsefe eğitimi almak için Paris'e göndermiştir. 1269 yılında Paris'e giden Giles, muhtemelen 1269-1272 yılları arasında Thomas Aquinas'tan ders almıştır. 1276 yılında Paris Teoloji Fakültesinde, *Hikmetler Kitabına Şerh* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır.⁶

Suretlerin Çokluğuna Karşı Bir Kitap (Liber contra gradus pluralitatem formarum) adlı bir eser kaleme alan Giles, burada suretlerin çokluğu düşüncesinin hem felsefi açıdan yanlış olduğunu hem de imana aykırı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Söz konusu eserde serdettiği fikirlerden dolayı Giles, 1270 ve 1277 yasaklamalarının mimarı olan Paris Başpiskoposu Etienne Tempier tarafından uyarılmış ve tezini geri çekmesi talep edilmiştir. Giles ise Tempier'in bu talebini reddetmiş ve Paris'ten ayrılmıştır. Bir süre sonra 1285 yılında teoloji diplomasını almak için tekrar Paris'e dönmüş ve burada, 1285-1291 yılları arasında Augustine Tarikatı Kürsüsü başkanlığını yürütmüştür.⁷ 1285 yılında Giles, Fransa Kralı III. Philip tarafından, tahtın varisi olan IV. Philip'in eğitmeni olarak görevlendirilmiştir.⁸ 1287 yılında ise, Augustine Tarikatına mensup üyeler tarafından, tarikatın resmî teoloğu seçilmiştir.⁹ 1292'de Augustine Tarikatının *Üstad-ı Azam*'ı olarak kabul edilen Giles, 1295 yılında günümüz Fransa sınırları

⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*. (Çev. Ayşe Meral). Kabalıcı Yay. İstanbul, 2007. s. 532.

⁷ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 532.

⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Giles_of_Rome 26.11.2015.

Ayrıca bk. <http://plato.stanford.edu/entries/giles/> 26.11.2015.

⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 687.

içerisinde yer alan Bourges Başpiskoposluğuna atanmış ve 1316 yılında da Avignon'da ölmüştür.¹⁰

Romalı Giles, Aristoteles'in *Mantık*, *Retorik*, *Fizik*, *Ruh Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Metafizik* ve *Etik* adlı eserlerine şerhler yazmıştır. Söz konusu şerhlerin yanı sıra Giles, Proclus'un *Nedenler Kitabı*, Peter Lombard'ın *Four Books of Sentences* adlı eseriyle İncil'de yer alan *Romalılara Mektup* bölümüne de bir şerh yazmıştır. Bunlara ilaveten Giles, *Tartışılan Sorunlar*, *Kilisenin Kudreti Üzerine* gibi telif eserler de kaleme almıştır.¹¹ Pek çok eser kaleme aldığı için Giles, Papa 14. Benedict tarafından, "*En Donanımlı Alim*" (*Doctor fundatissimus*) lakabıyla anılmış olsa da¹² Thomas Aquinas kadar ilgi görmemiştir. Nitekim Thomas Aquinas'ın bütün eserleri pek çok kez İngilizceye çevrilmesine rağmen Romalı Giles'in sadece *On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government* (*Kilisenin Kudreti Üzerine: Dünyaya İlişkin Bir Ortaçağ Teorisi*), *Theorems on Existence and Essence* (*Varlık ve Mahiyet Üzerine Teoremler*) ve *Errores Philosophorum* (*Filozofların Yanılgıları*) adlı eserleri İngilizceye çevrilmiştir.¹³

Giles, 1302 yılında yazdığı, *Kilise'nin Kudreti Üzerine* adlı eserde kilisenin, mücerret/gaip âlemin, yeryüzünde zuhur etmiş bir sureti olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Eğer bir kurum, ruhani tarafa hâkimse o zaman dünyevi tarafa da hâkim olmalıdır. Bu iddiasını Giles, ruh-beden düalizmi üzerinden temellendirmeye çalışır. Ona göre insan, ruh ve bedenden oluşmakta ve dolayısıyla beden ruhun idaresi altında bulunmaktadır. Dünyayı beden, kiliseyi de ruh olarak düşünürsek kilisenin dünyayı yönetmesi gerektiği so-

¹⁰ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 532.

¹¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 532.

¹² https://en.wikipedia.org/wiki/Giles_of_Rome 26.11.2015.

¹³ https://en.wikipedia.org/wiki/Giles_of_Rome 26.11.2015.

nucu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla eğer ruh ve beden, birbirinden ayrı şeyler olsaydı kiliseyi bir yana, ülkeleri yöneten kralları başka bir yana koymak gerekecekti. Fakat beden ve ruh birbirine bağlı ve beden, ruha tabidir. O hâlde dünyadaki erkin temsilcisi olan krallar da ruhani olanın temsilcisi kiliseye bağlı olmalıdır.¹⁴

Theorems on Existence and Essence (Varlık ve Mahiyet Üzerine Teoremler) adlı eserde ise Giles, İbn Sînâ ile başlayan ve Thomas Aquinas ile devam eden, *varlık-mahiyet* tartışmasına dâhil olmakta ve bu meseleyi de on iki önerme üzerinden ele almaktadır. Bu bağlamda eserine, “*Her bir varlık, ya kâmindir, bizatihi vardır ve sonsuzdur ya da varlığını başkasından alarak varlığa iştirak etmektedir ve sonludur.*” önermesi ile başlamakta ve bu önermeyi kanıtlamaya çalışmaktadır.¹⁵

1277-1280 yılları arasında yazılan *De regimine principum (On The Rule of Princes/ Yönetim İlkelerine Dair)* adlı eseri ise Aristoteles’in pratik felsefesi, yani onun etik ve siyaset anlayışı ile kilise merkezli Latin Batı düşüncesinin etik ve siyaset anlayışını uzlaştırma girişimi olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu eser, ahlak, ev ekonomisi ve siyaset olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bu eserde her ne kadar sıklıkla Aristoteles’e atıf yapılsa da önemli ölçüde Thomas’ın siyaset ve ahlak felsefesinin etkisi görülmektedir. Giles, eserin üçüncü kitabında monarşinin en iyi yönetim şekli olduğunu kanıtlamaya çalışmakta ve bunu desteklemek için de Aristoteles’in siyaset düşüncesinden ziyade, Thomas’ın siyaset felsefesini temel almaktadır.¹⁶

¹⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 560.

¹⁵ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 532-33. Ayrıca bk. Frederic Copleston, *A History of Philosophy*. II. Image Books. New York, 1962. s. 461-62.

¹⁶ M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thoughts*. <http://www.oxfordscholarship.com> 26.11.2015. Ayrıca bk. <http://plato.stanford.edu/entries/giles/> 26.11.2015.

Filozofların Yanılgıları (Errores Philosophorum)

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, 12. yy.'ın ortalarında Grek, Arap ve Yahudi literatürüne ait eserlerin çevrilmesi, Hristiyan vahyine aykırı birtakım fikirlerin de Orta Çağ Batı dünyasında yayılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Hristiyan inancına ait fikirleri desteklemeyi ve bunlara aykırı iddiaları da çürütmeyi amaçlayan eserler kaleme alınmıştır. İşte bunlardan biri de Romalı Giles tarafından kaleme alınan, *Filozofların Yanılgıları* adlı eserdir. Bu eserde Giles, Hristiyan inancına aykırı olduğunu düşündüğü birtakım fikirleri tedvin etmiştir. Yanılgılarını derlediği düşünürler ise Aristoteles, Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi; Aristoteles istisna edilirse, Orta Çağ'ın önemli simalarıdır. Şimdi ana hatlarıyla Romalı Giles'in *tertibini* dikkate alarak, onun söz konusu düşünürlerle ilişkin değerlendirmelerine geçebiliriz.

Aristoteles

Aristoteles'ten yaptığı derlemelerine bakıldığı zaman Giles'in, Aristoteles'in, *Fizik*, *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine*, *Meteoroloji Üzerine*, *Ruh Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Metafizik* gibi eserlerine aşina olduğu söylenebilir.¹⁷ Aristoteles'in kendi eserlerinin yanı sıra Giles, İbn Rüşd tarafından yapılan ve 13. yy. ortalarında Latinceye çevrilen şerhleri de kaynak olarak kullanmaktadır.¹⁸

“*Filozof*” olarak zikrettiği Aristoteles'e dair değerlendirmesinde Giles, onun yanlış bir öncülü temel aldığını ve bundan dolayı pek çok yanlış sonuca ulaştığını dile getirmektedir. Giles'e göre “*Hiçbir şey yoktur ki önceki bir hareketin sonucu olarak meydana gelmemiş olsun.*” ilkesi Aristoteles'in yanılgılarının temelinde olan ilkedir. Aristoteles'in tüm yanılgıları

¹⁷ Riedl, “The Sources Used by Giles” *Errores Philosophorum*, s. xli.

¹⁸ Riedl, “The Sources Used by Giles” s. xliii.

dikkatle incelendiğinde, onun yanılığının hepsinin bu ilke-
den kaynaklandığı görülecektir. Giles açısından bu ilke yanlıştır. Zira aracı bir neden olmayan ve İlk Fail olan Tanrı, öncesel bir hareket olmaksızın birtakım şeyler yaratabilir/meydana getirebilir. İlk Fail olan Tanrı'nın yaratması böyle bir hareketi, yani öncesel bir hareketi varsaymaksızın gerçekleşebilir. Dolayısıyla Aristoteles'in hareket temelli argümanı Hristiyan inancına aykırıdır ve sofistیک bir argümandır.¹⁹

Buna ilaveten Giles, hareketi ezelî kabul eden Aristoteles'in, hareketin sayısı olan zamanı da ezelî kabul ettiğini söyler. Eğer hareket ve zaman ezelî ise bu durumda hareket ve zamanı barındıran âlem de ezelî olacaktır. Böyle bir düşünce, âlemin yok iken yaratıldığı düşüncesini iddia eden Hristiyan inancına aykırıdır. Âlem ezelî ise ve âlemde cereyan eden her şey bir belirlenim ya da zorunluluk muvacehesinde gerçekleşiyorsa o zaman âlem bu hâliyle zorunlu olmakta ve Tanrı'nın bundan başka âlemler yaratabileceği imkânı da ortadan kalkmaktadır. Başka şekilde ifade edecek olursak Aristoteles'in âlem anlayışı Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtlamakla birlikte, onun mutlak kudretini de sınırlandırmaktadır. Söz gelimi Tanrı'nın, cevher olmaksızın bir araz yaratamaması buna en güzel örnektir. Bilindiği üzere renk, büyüklük vb. arazların varlığı cevhere bağlıdır. Eğer cevher yoksa zikredilen arazların var olması mümkün değildir. Bu sebeple Tanrı, cevher olmaksızın bir araz yaratma kudretine sahip olmayacaktır. Böyle bir iddia ise fiillerinde özgür olan ve lütfu dolayısıyla yaratan bir Tanrı tasavvuruna aykırı olacaktır.

Bilindiği üzere Tanrı'nın aracısız şekilde fiilde bulunup bulunmadığı ve özgür iradesiyle yaratıp yaratmadığı meselesi Giles'ten daha önce yaşamış olan Müslüman düşünür

¹⁹ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*. (Ed. ve Çev. John O Riedl ve Joseph Koch). Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1944. s. 5.

Gazâlî'nin (ö. 1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*'de (*Filozofların Tutarsızlıkları*) ele aldığı ve filozofları eleştirdiği en önemli noktalardan birisidir. Bu bağlamda Gazâlî'nin tavrı ile Giles'in tutumunun ortak bir noktada birleştiğini söylemek mümkündür. Hatta Giles'in eserinin isminin, Gazâlî'nin eserinin ismi ile neredeyse aynı olması da oldukça dikkate değerdir. Bunu temel alarak Giles'in bu hususta Gazâlî ile aynı tarzda hareket ettiğini ve hatta bu hususta Gazâlî'den beslenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Giles'in yaşadığı dönemdeki, yani 13. yy. Batı'sındaki Gazâlî algısı dikkate alındığında, bu etkileşimin doğrudan olmadığı söylenebilir. Gazâlî'nin eseri ile Giles'in eseri arasında hem isim benzerliği hem de dile getirilen endişeler bağlamında pek çok benzer yön olsa da Giles'in, doğrudan Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünden haberdar olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira bu dönemde Gazâlî, İbn Sînâ felsefesinin bir takipçisi ve özetleyicisi olarak kabul edilmektedir. İleride de değineceğimiz gibi, Giles'in Gazâlî algısı da bu yöndedir.

Giles'in, doğrudan Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünden haberdar olması mümkün değilse de dolaylı şekilde bir etkileşimin gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Riedl'in de dikkat çektiği gibi Giles, Aristoteles'in düşüncelerini eleştirirken İbn Meymun'a (ö. 1205) çok şey borçludur.²⁰ İslam coğrafyasında yaşamış bir Yahudi düşünür olan İbn Meymun'un da pek çok konuda Gazâlî'den etkilendiği belirtilmektedir.²¹ İbn Meymun'un

²⁰ Riedl, "The Sources Used by Giles" s. Liv.

²¹ Frank Griffel, "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines' "Translator's Introduction" *Pines' Maimonides: The History of the Translation and Interpretation*. Yayınlanmamış sempozyum bildirisi. Bk. <https://lucian.uchicago.edu/blogs/ccjs/events-and-performances/2582-2/>. 09.12.2015. Burrel de İbn Meymun ve Thomas'ın İbn Sînâ'ya çok şey borçlu olmalarına rağmen onların, Yeni-Platoncu Tanrı-âlem tasavvurunun doğurduğu sorunları çözmek için diğer Müslü-

1190'larda kaleme aldığı *Delâletü'l-Hâirîn* (*Kafası Karışıklara Bir Rehber*) adlı eseri 1220'lerde *Dux neutrorum* adıyla Pa-
lermolu John tarafından Latinceye çevrilmiştir.²² Bu eserde
İbn Meymun, Gazâlî'nin ismini zikretmemekte ama "Eş'a-
riyye'den bazısı" ya da "müteahhirîn kelamcılardan birisi"
şeklinde cümleye başlamakta ve Gazâlî'ye ait olduğunu dü-
şündüğümüz fikirleri serdetmektedir. Buradan hareketle İbn
Meymun'un Gazâlî'nin eserlerinden haberdar olduğu ve bir-
takım hususlarda ondan etkilendiği iddia edilebilir. Giles'in de
Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerde İbn Meymun'dan beslendi-
ği düşünülürse doğrudan olmasa da dolaylı şekilde Gazâlî'den
etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Rüşd

İbn Rüşd'e (ö. 1198) "şarih" ismiyle atıfta bulunan Giles,
İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in yanılıgılarını aynen devam ettir-
diğini, hatta bunları ısrarla savunduğunu dile getirmektedir.
Nitekim Giles'e göre İbn Rüşd, âlemin bir başlangıcının oldu-
ğunu düşünenlere hararetli şekilde karşı çıkmakta ve âlemin
ezelî olduğunu savunmaktadır.²³ Buna ilaveten Giles'e göre
İbn Rüşd, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini, dolayısıyla da Tan-
rı'nın tikeller üzerinde bir inayetinin olmadığını da düşün-

man düşünür Gazâlî'nin verdiği cevapları benimsediklerini ifade eder.
Ona göre, İbn Meymun, her ne kadar Tanrı-âlem ilişkisi konusunda
Gazâlî'ye borçlu olduğunu açıkça ifade etmese de onun takip ettiği yolu
takip etmiştir. Bk. David Burrel, *Freedom and Creation in Three Tradati-
ons*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1993, s. 49. Ayrıca bk. Özcan
Akdağ, *Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü*. ERÜ
Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ekim, 2015, Kayseri. s. 63.

²² Antony Minnema, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. Tenesse Uni.
Basılmamış Doktora Tezi, 2013. s. 109. Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Islamic
Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. George Allen
and Unwind Ltd. London, 1958, s. 25.

²³ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 17.

mektedir. Aynı zamanda İbn Rüşd, Hristiyanların teslis inancının doğurduğu güçlüklerden, “Tanrı hem birdir hem de üçtür.” diyerek kurtulamadıklarını söyler.²⁴ Zira onların bu söylemi Tanrı’nın basitliğine hanel getirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd açısından böyle bir iddia saçmadır. İbn Rüşd’ün bu düşüncelerini temel alan Giles, onun, Hristiyanlığın en temel akidesi olan teslise saldırdığını, hatta alay ettiğini düşünmekte ve bu sebeple de İbn Rüşd’e, Aristoteles’ten daha fazla karşı çıkılması gerektiğini dile getirmektedir.²⁵

Gilese’ye göre, İbn Rüşd’ün ay altı âlemde cereyan eden her şeyin semavi kürelerin etkisi dâhilinde gerçekleştiği şeklindeki düşüncesi de hatalıdır. Eğer İbn Rüşd’ün bu iddiaları doğru kabul edilirse o zaman Tanrı ya da melekler ay altı âlemdeki bir şeyi, semavi kürelerin aracılığı olmaksızın hareket ettiremeyecektir.²⁶ Fakat bu iddia, aracısız şekilde fiilde bulunan Tanrı’nın faaliyetini kısıtlayacaktır. Dolayısıyla söz konusu iddia, faal olan ve aracısız şekilde fiilde bulunan Tanrı tasavvuruna aykırı gözükmemektedir.²⁷

Ayrıca İbn Rüşd açısından imkân, failin kudretinde değil şeyin kendi zatındadır. Dolayısıyla Gilese’ye göre bu iddia temel alınırca imkân, gerçek fail olan Tanrı’nın kudretine değil şeylerin kendi özlerine bağlı olacaktır. Kendi zatında mümkün olan bir şey Tanrı’nın yaratma fiiline konu olurken kendi zatında mümkün olmayan bir şey onun yaratma fiiline konu olmayacaktır.

²⁴ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 21.

²⁵ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 17. Benzer değerlendirmeler için bk. Şenol Korkut, “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar”, *İslam Araştırmaları*, Mayıs, 2011, s. 104.

²⁶ İbn Rüşd’ün semavi küreler konusundaki görüşlerine dair detaylı bir değerlendirme için bk. Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdîde Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, ERÜ Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Temmuz, 2008, Kayseri, s. 129-41.

²⁷ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 19.

Bu iddianın, Müslüman kelimcilerin, mümkünün makdur olduğu, yani imkânın failin kudretine bağlı olduğu düşüncesi ile benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Gazâlî de mümkünün makdur olduğu düşüncesini temel alarak, “her mümkün makdurdur” neticesine ulaşmaktadır.²⁸ Giles’in bu husustaki iddiaları ile Gazâlî’nin düşünceleri arasındaki benzerliğin, İbn Meymun’un *Delâletü’l-Hâirîn* adlı eserin kelimcılara nispet ettiği imkân anlayışına dayanması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İbn Meymun, Gazâlî’ye ait olduğunu düşündüğümüz bu görüşü, Müslüman kelimcılara referansla *tahsis delili* kapsamında aktarmaktadır. Müslüman kelimciler, mümkünü akli tasavvur olarak anlamakta ve buradan hareketle bilfiil müşahade ettiğimiz âlemin, olduğundan daha büyük ya da küçük veya olduğundan başka türlü olmasının mümkün olabileceğini dile getirmektedirler. Dolayısıyla onlara göre bu hâliyle mümkün olanın, başka tarzda ve şekilde olması da mümkündür.²⁹

İbn Sînâ

Giles, Dominucus Gundissalinus ve İbn Davud tarafından yapılan *eş-Şifa*’nın Latince çevirisini kullanmaktadır.³⁰ İbn Sînâ’nın yanılgılarına dair ele alınan düşüncelere baktığımızda, bu yanılgıların pek çoğunun Aristoteles’in yanılgıları ile benzer olduğu görülmektedir. Nitekim Giles, İbn Sînâ’yı da hareket-zaman-âlem üçlüsünü ezelî kabul edenler arasında zikretmektedir. Bununla birlikte Giles, İbn Sînâ’nın, Tanrı’nın özgür iradesiyle değil de zatının bir gereği olarak âlemi yarattığını varsayan sudur temelli yaratma anlayışını da eleştirmektedir. Zira bu anlayış, Tanrı’nın özgür iradesi ve lütfu dolay-

²⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 82 / *İtikat’da Orta Yol*, s. 62.

²⁹ İbn Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974. s. 221.

³⁰ Riedl, “The Sources Used by Giles” s. xlv.

sıyla yarattığı tarzındaki yaratma anlayışına aykırıdır. Sudur nazariyesine göre sadece İlk Akıl, doğrudan Evvel'den sâdır olmakta, diğer akıllar ise kendisinden önceki akıldan sâdır olmakta ve bu suretle âlemdeki çokluk meydana gelmektedir. Giles, sudur nazariyesi temelli yaratma anlayışının yanı sıra, İbn Sînâ'nın, nübüvvetin tabii bir yeti olduğu şeklindeki düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Nitekim Giles'e göre nübüvvet, tabii bir yeti değil Tanrı'nın lütfuyla kullarına bahşettiği bir niteliktir. Peygamberlik meselesine ilaveten Giles, İbn Sînâ'nın, mutluluğu, ilahi lütuf olmaksızın kendi çabalarımızla elde edilebileceğimiz şeklindeki düşüncesine de karşı çıkmakta ve bu iddiayı, ilahi lütfu göz ardı ettiği gerekçesiyle reddetmektedir.³¹

Gazâlî

Giles, Gazâlî'yi İbn Sînâ'nın bir takipçisi ve onun felsefesini özetleyen birisi (*summarizer*) olarak zikretmektedir.³² Daha önce de belirttiğimiz gibi 13. yy. Batı dünyasına baktığımızda Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın takipçisi ve Meşşâî felsefenin bir müntesibi olarak algılandığını görmekteyiz. Bunun nedeni ise Gazâlî'nin, Dominicus Gundissalinus tarafından *De philosophorum intentionibus* adıyla 1150'li yıllarda Latinceye çevrilen *Makâsıdu'l-Felâsife* (Filozofların Maksatları) adlı eserinin mukaddimesinin ihmal edilmesidir. Gazâlî'yi bu eser üzerinden tanıyan Giles de onu İbn Sînâ felsefesini özetleyen bir düşünür olarak görmektedir.³³

Her ne kadar Gazâlî, söz konusu eserin mukaddimesinde, bu eseri yazma amacının, filozofların fikirlerini açıklamak olduğunu ifade etse de eser Latinceye çevrilirken söz konusu

³¹ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 27-35.

³² Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 39.

³³ Riedl, "The Sources Used by Giles" s. xlv. Ayrıca bk. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkisi*, Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 434.

mukaddime ihmal edilmiş, dolayısıyla da eserde serdedilen fikirlerin Gazâlî tarafından da savunulduğu zannedilmiştir. Bunun sonucunda da Gazâlî, 13. yy. Batı'sında İbn Sînâ'nın bir takipçisi ve onun felsefesini özetleyen bir düşünür olarak tanınmıştır.³⁴ Bu bağlamda onun eseri *Summa theoriae philosophiae* (*Teorik Felsefe Özeti*) ismi ile şöhret bulmuş ve Avrupa'nın birçok yerine yayılan bu eser, 13. yy'da eğitilmiş kişiler tarafından okunan bir eser hâline gelmiştir. Nitekim Orta Çağ Batı'sının önde gelen simalarından Thomas Aquinas'ın otuz defa, Roger Bacon'un kırk üç defa ve Büyük Albert'in ise yüz elli defa eserlerinde “*algazel*” ismiyle Gazâlî'ye atıfta bulunmaları, Gazâlî'nin ne kadar meşhur olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.³⁵ Dolayısıyla ismini zikrettiğimiz bu düşünürler, *Makâsıd*'in mukaddimesinden haberdar olmadıkları için Gazâlî'yi, İbn Sînâ'nın takipçisi olarak görmüşler ve pek çok yerde “İbn Sînâ ve Gazâlî” ismini birlikte zikretmişlerdir.³⁶

Yukarıda saydığımız düşünürler gibi Giles de söz konusu mukaddimeden haberdar değildir. Bu nedenle o da Gazâlî'yi, İbn Sînâ'nın bir takipçisi olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı Giles, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin hemen hemen hepsini Gazâlî'ye de yöneltmektedir. Dolayısıyla Giles, Gazâlî'yi, âlemi ezelî kabul edenler, âlemdeki çokluğun birtakım araçlar vasıtasıyla Tanrı'nın iradesi ve lütfu ile değil de zatî bir gereklilik nedeniyle meydana geldiğini ve Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini düşünenler arasında zikretmektedir.

Bilindiği üzere Gazâlî, âlemin kıdemi, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği gibi meseleleri *Tehâfüt* adlı eserinde ele almakta ve âlemin kadim olduğunu ve Tanrı'nın tikelleri

³⁴ Özcan Akdağ, *Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü*, ERÜ. Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2015. s. 59-58.

³⁵ Minnema, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. s. 29.

³⁶ Minnema, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. s. 159

tümel tarzda bildiğini iddia eden İbn Sînâ gibi bir kısım filozofları sert bir şekilde eleştirmektedir. Hatta Gazâlî, daha da ileri giderek filozofların, âlemin kıdemi, Tanrı'nın tikelleri kendi zatlarında bilmeyeceği ve bedensel/cismanî diriliş konusundaki düşüncelerinin içerim ve uzantılarının, onları küfre götürebileceğini iddia etmektedir. Gazâlî'nin *Tehâfüt* adlı eseri dikkate alındığında, Giles tarafından ona yöneltilen eleştirilerin geçersiz olduğu görülecektir.

Kindî

Giles'in, Kindî'ye (ö. 873) dair atıflarına baktığımızda, Kindî'nin, *De theorica artium magicarum* (Sihir Sanatları Teorisi Üzerine) Latinceye çevrilen ve *De radiis stellarum* (Yıldızların Yansımaları) adıyla Latin Batı dünyasında şöhret bulan *Kitâbu İşâât*³⁷ adlı eserine referansta bulunduğunu görmekteyiz.³⁸ Söz konusu eserde Kindî, büyü ve okültizm konularını ele almaktadır. Ona göre kâinat bir aşk ve ahenk içerisinde yaratıldığı için semavi küreler, yeryüzünde meydana gelen bütün olaylara etki etmektedir. Evrendeki ahengin yıldızlar vasıtasıyla sağlandığını ve onların yaydığı ışınların, unsurlar âlemindeki maddeye suret verdiğini, dolayısıyla bu durumu kavrayan/anlayan kimselerin, bu âlemdeki sürecin gerçek sebebini kavrayabileceğini iddia etmektedir.³⁹

Giles'in Kindî hakkında derlediği yanılgılara baktığımızda, Giles'e göre, Kindî'nin gelecekte gerçekleşecek her şeyi semavi kürelere bağlaması ve âlemde mevcut olan tikele ilişkin bilginin, âlemin tümüne ilişkin bilgi vereceği şeklindeki iddiası hatalıdır. Bunun yanı sıra Giles, âlemde cereyan eden her şeyin bir zorunluluk muvacehesinde gerçekleştiğini, dua

³⁷ Mahmut Kaya, "Kindî" *DİA*, 26. 2002, s. 53.

³⁸ Riedl, "The Sources Used by Giles" s. xlv.

³⁹ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkisi*, s. 303-304.

ve yakarışlarımızın âlemin düzeni içerisinde yer aldığını, dolayısıyla da âlemin gidişatında herhangi bir değişikliğe neden olmayacağını düşünen Kindî'yi, bu hususta yanılığa düşmekle itham etmektedir. Bunlara ilaveten, Kindî'nin, Tanrı hakkında konuşmanın ancak selb (olumsuzlama) yoluyla mümkün olabileceği ve semavi kürelerin iradi eylemlerimizi başından sonuna kadar yönetebileceği tarzındaki düşünceleri de Giles'in eleştiri oklarının hedefi olmuştur.⁴⁰

İbn Meymun

Giles'in İbn Meymun'a yaptığı atıflar, 1220'lerde *Dux neutorum* (*Kafası Karışıklara Bir Rehber*) olarak Palermolu John tarafından Arapçadan Latinceye tercüme edilen *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserdir. Bununla birlikte Giles, eserin Harizî tarafından yapılan İbranice çevirisini de kullanmaktadır.⁴¹

Giles'e göre İbn Meymun kutsal kitapta yer alan pek çok öğretiyeye sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen bazı hususlarda yanılmıştır. Onun hataya düştüğü hususlardan en önemlisi, Tanrı'da teslisin olmadığı ve Kelam'ın Tanrı'dan ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığı iddiasıdır. Zira Giles'e göre İbn Meymun'un bu iddiaları, Hristiyanlığın temel inanç esaslarına aykırıdır. Bunlara ilaveten Giles, İbn Meymun'un, semavi kürelerin canlı olduğu ve Tanrı hakkında konuşmanın ancak selb (olumsuzlama) yoluyla mümkün olabileceği düşüncesine karşı çıkmakta ve bu hususları onun yanılırları arasında zikretmektedir. Her ne kadar İbn Meymun, âlemin kadim olup olmadığı meselesinin burhanî şekilde gösterilemeyeceğini, bunun ancak vahiy ile bilinebileceğini söylese de semavi kürelerin devrinin kesin-

⁴⁰ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 47-55.

⁴¹ Riedl, "The Sources Used by Giles" s. xlvii-xlviii. Ayrıca bk. Minnema, s. 109. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. s. 25.

tisiz olduğunu düşünmekle yanılmıştır. Zira devirler kesintisiz ise bu durumda âlem ezelî olacaktır.⁴²

Bu yanlışlara ek olarak Giles, âlemde hiçbir şeyin yeni baştan yaratılamayacağı, Tanrı'nın, bir cevher olmaksızın herhangi bir araz yaratamayacağı ve nebevi buyruklar olmadan insanın mutlu bir hayat yaşayabileceği gibi hususlarda da İbn Meymun'u hatalı görmektedir. Çünkü bu iddialar, hem Tanrı'nın mutlak kudretine bir sınır getirmekte hem de onun rahmet niteliğini göz ardı etmektedir. Nitekim insan, ilahi lütuf olmaksızın ezelî saadeti elde edemez.

Genel olarak eseri değerlendirecek olursak eserin İslam düşüncesindeki *Tehâfüt* türü eserlerle benzerlik arz ettiği söylenebilir. Fakat bu eserin *Tehâfüt*lerle eş değerde olduğunu söylemek çok güçtür. Zira *Tehâfüt*lerin soruna yaklaşımları ve onları ele alış biçimleri, Giles'in meseleye yaklaşım tarzından oldukça farklıdır. *Tehâfüt* yazarları hatalı buldukları meseleleri, Giles gibi maddeler hâlinde sıralamak yerine, iddia sahibinin konuya ilişkin argümanlarını özetlemekte, daha sonra da kendi argümanlarını sunmaktadırlar. Bu bağlamda iddiaların içerim ve uzantıları değerlendirilmekte ve birtakım sonuçlara ulaşılmaktadır. Buna ilaveten iddialar tutarlılık/tutarsızlık açısından ele alınarak, bütün yönleriyle ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bunun aksine Giles'in eserinde ise filozoflara ait olduğu düşünülen yanlışlar, maddeler hâlinde sıralanmakta ve detaylı bir analize girilmemektedir. Yanlış olduğu iddia edilen fikirler, azizlerin ve kutsal kitabın öğretileri bağlamında değerlendirilmekte ve bunlar temel alınarak iddiaların doğru/yanlış olduğu ifade edilmektedir. Aristoteles'in yanlışları ele alınırken "Filozofun Bütün Hatalarının Kaynağı Olan Önermeyi Çürütmeye Dair"⁴³ şeklinde bir başlık açılmakta ve

⁴² Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 59-65.

⁴³ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 15.

burada Aristoteles'in yanılığının kaynağı olduğu düşünülen önerme çürütülmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar Aristoteles'in iddialarına ilişkin böyle bir girişimde bulunulsa da söz konusu iddiaların doğruluğuna ve yanlışlığına dair bütün değerlendirmeler, nihai noktada Hristiyanlığın temel inanç esasları ekseninde yapılmaktadır.

1270 ve 1277 Paris Kınamaları

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Orta Çağ'da Latin Batı dünyası, İslam dünyasından yapılan çeviriler vasıtasıyla yeni fikir akımlarıyla tanışmış oldu. Bunların başında, tabiatı, kilisenin benimsemiş olduğu fikirlerden farklı olarak rasyonalist bir şekilde açıklama eğilimi gelmektedir. Böyle bir anlayışa kilisenin tepki göstermemesi düşünülemezdi.⁴⁴

Arapçadan yapılan çeviriler neticesinde Avrupa'da gelişen Aristotelesçi paradigma sebebiyle, kilisenin dogmalarına aykırı bu düşünce akımlarına engel olmak için birtakım teşebbüsler olmuştur. Bunların ilki, 1210 yılında Paris'te yapılan Sens Konseyinde, kilisenin birtakım kararlar alarak Aristo'nun eserlerinin okunmasını yasaklamasıdır. İkincisi ise 1210 yılında Sens Konseyindeki kararın bir teyidi olarak görülen ve 1215 yılında yine Paris'te alınan karardır. Bu kararda, "Aristoteles ve onun derlemelerine dair dersler" şeklinde bir ifade yer almaktadır, ki Wippel'e göre burada geçen "derleme" ifadesiyle kast edilen, muhtemelen Farâbî ve İbn Sînâ'nın eserleridir.⁴⁵ Avrupa'da yayılan ve kilisenin dogmalarına aykırı olan birtakım fikir akımlarını engellemek için yapılan üçüncü teşebbüs ise Paris Başpiskoposu Etienne

⁴⁴ Toby, E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası, Çin ve Batı*, (Çev. İnan Kalaycıoğulları vd.). Epos Yay. Ankara, 2008. s. 155.

⁴⁵ Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", *Modern Schoolman*, V. 72, 1995. s. 233.

Tempier'in 1270 yılında yayımladığı kınama metnidir. Bu metin 13 önermeden oluşmakta ve âlemin kıdemi, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği ve faal aklın birliği gibi temel meseleleri içermektedir. Bir süre sonra bu metnin yetersiz kaldığı görülmüş ve söz konusu kınama maddeleri daha da genişletilerek, yine Paris Başpiskoposu Tempier tarafından 1277 yılında, 219 önermeden müteşekkil, oldukça kapsamlı bir kınama metni daha yayımlanmıştır.⁴⁶

Ocak 1277'de Papa XXI. John, Etienne Tempier'e yazmış olduğu bir mektupta Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi hocaları tarafından savunulan fikirlere ilişkin endişelerini dile getirmiştir. Bunun üzerine Tempier, Henry of Gent'in de bulunduğu 16 teologtan oluşan bir komisyon oluşturmuş ve üç hafta gibi kısa bir süre içerisinde, 219 önermeden müteşekkil olan söz konusu kınama metnini 7 Mart 1277'de yayımlamıştır.⁴⁷ Uckelman'a göre bu komisyonda, Henry of Ghent'in yanı sıra, John of Alleux, Simon of Brion ve Ranulphe of Houblonnière'in de olması kuvvetle muhtemeldir. Zira adı geçen kişiler o dönemde papalıkta etkin olan isimlerdir.⁴⁸

13. yy. Avrupa'sına baktığımız zaman, gerek İbn Sîna, İbn Rüşd ve gerekse Gazâlî ve Kindî gibi diğer Müslüman filozoflara ait eserlerin Latinceye çevrildiğini görmekteyiz. Çeviriler vasıtasıyla İbn Rüşdçü fikirler Latin Batı dünyasında yayılmaya başlamış ve bu fikirler Hristiyan teolojisi için bir tehdit unsuru olarak algılanır olmuştur. Tempier tarafından oluşturulan ve ya-

⁴⁶ Jensen, "The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question", http://researchrepository.murdoch.edu.au/13992/1/the_unintended.pdf. 09.05.2016. s. 59

⁴⁷ John Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", *Modern Schoolman*, V. 72, 1995. s. 237. Ayrıca bk. Sara L. Uckelman, "Logic and The Condemnations of 1277", s. 203-204.

⁴⁸ Sara L. Uckelman, "Logic and The Condemnation of 1277" *Journal of Philosophy of Logic*, V. 39, 2010. s. 205.

yımlanan “1277 Paris Kınamaları,” doğrudan Aristotelesçi âlem anlayışı ve bu âlemin işleyiş tarzına dair düşüncelere bir tepki niteliğindedir. Bunun yanı sıra kınamaların hedefinde, Arap (Müslüman) düşünürleri bilinçsizce takip eden Avrupa’daki felsefi akılcılar da yer almaktadır. Kısacası Hristiyanî bir *tehâfüt* olan “1277 Paris Kınamaları,” hem Kindî, Farâbî, İbn Sînâ gibi düşünürleri hem de İbn Rüşdçü rasyonalist anlayışı hedef almaktaydı.⁴⁹ Peters’a göre, “1277 Paris Kınamaları,” Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinden daha başarılı olmuştur.⁵⁰

Kanaatimizce 1277 yılında yayımlanan bu kınamaları, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ü ile aynı düzeyde tutmak yanlış olacaktır. Zira Gazâlî, fakih de olsa Orta Çağ Batı’sında kilisenin sahip olduğu şekilde bir otoriteye sahip değildir. Dolayısıyla Gazâlî’nin tavrını, bu tavır savunmacı bir yöne sahip olsa bile, kilisenin takındığı tavır ile eş değer tutmak yanlış olacaktır. Bilindiği üzere Gazâlî’nin amacı, söz konusu iddiaların, hem filozofların temel ilkeleriyle hem de dinin bize sunmuş olduğu Tanrı tasavvuru ile örtüşmediğini, birtakım argümanlarla ortaya koymaktır. “1277 Paris Kınamaları” ise Hristiyanî dogmalara aykırı olan/olduğu düşünülen birtakım fikirlerin maddeler hâlinde sıralanarak bu fikirleri savunanların din dışı görüleceğinin ilan edilmesinden başka bir şey değildir.

“1277 Paris Kınamaları,” ana hatlarıyla, Hristiyanlığın dogmalarına aykırı olan birtakım düşüncelerin yasaklandığı bir metindir. Söz konusu metnin yayımlanma sebebi ise kanaatimizce, Müslüman dünyadan yapılan çeviriler sonucunda, Orta Çağ Avrupa’sında yayılan ve kilisenin savunduğu ilkelere aykırı olan birtakım fikirleri ve düşünce akımlarını engelleme girişimidir.

⁴⁹ F.E. Peters, *Arsitotle and The Arabs*, New York: New York Uni. Press, 1968. s. 231-32. Ayrıca bk. *İslam Teolojisine Giriş*, s. 398-400)

⁵⁰ F.E. Peters, *Arsitotle and The Arabs*, New York: New York Uni. Press, 1968. s. 231-32.

Romalı Giles'in *Filozofların Yanılgıları* adlı eserinin ve Tempier'in "1270 Paris Kınamaları" ile "1277 Paris Kınamaları"nın, Hristiyan inancının dogmalarına aykırı olarak nitelendikleri fikirler, din dışı olarak kabul edilmiştir. Nitekim 1277 kınamalarının mimarı olan başpiskopos Tempier'in söz konusu metne yazdığı önsözde, bu fikirleri savunanların *aforoz* edileceğini (*excommunication*) dile getirmesi⁵¹ bunun kanıtı olarak gösterilebilir.

⁵¹ "Condemnation of 219 Propositions" *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ed. R. Lerner and M. Mahdi. Collier-Macmillan. New York, 1963. s. 338.

Kaynakça

- AKDAĞ, Özcan, *Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü*, ERÜ. Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri, 2015.
- BURREL, David, *Freedom and Creation in Three Tradations*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1993.
- COPLESTON, Frederic, *A History of Philosophy*, II. Image Books, New York, 1962.
- FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. George Allen and Unwind Ltd. London, 1958.
- GARDETTİ, L. Ve Anawati, Georges, *İslam Teolojisine Giriş*, (Çev. Ahmet Arslan). Ayrıntı Yay. İstanbul, 2015.
- GAZÂLÎ, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. (Tah. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay). AÜİF Yay. Ankara, 1962.
- _____, *İtikat'da Orta Yol*. (Çev. Kemal Işık). AÜİF Yay. 1971.
- GILES of Rome, *Errores Philosophorum*. (Ed. ve Çev. John O Riedl ve Joseph Koch). Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1944.
- GRANT, Edward, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*. (Çev. Aykut Göker). Verso Yay. Ankara, 1986.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*. (Çev. Ayşe Meral). Kabalcı Yay. İstanbul, 2007.

- GRIFFEL, Frank, “Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines’ “Translator’s Introduction” *Pines’ Maimonides: The History of the Translation and Interpretation*. Yayınlanmamış sempozyum bildirisi. Chicago, Ocak, 2014.
- HUFF, Toby, E., *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası, Çin ve Batı*, (Çev. İnan Kalaycıoğulları vd.) Epos Yay. Ankara, 2008.
- İBN MEYMUN, *Delâletü’l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974.
- JENSEN, Alexander S., “The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question”, http://researchrepository.murdoch.edu.au/13992/1/the_unintended.pdf. 09.05.2016.
- KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkisi*, Litera Yay. İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, “Kindî” *DİA*, C. 26. 2002.
- KEMPSHALL, M. S., *The Common Good in Late Medieval Political Thoughts*. <http://www.oxfordscholarship.com>.
- KORKUT, Şenol, “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar”, *İslam Araştırmaları*, Mayıs, 2011.
- MINNEMA, Antony, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. Tenesse Uni. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). 2013.
- PETERS, F.E., *Arsitotle and The Arabs*, New York: New York Uni. Press, 1968.
- UCKELMAN, Sara L., “Logic and The Condemnations of 1277” *Journal of Philosophy of Logic*, V. 39. 2010.
- WIPPEL, John, “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277”, *Modern Schoolman*, V. 72, 1995.
- YALIN, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, ERÜ Sos. Bil. Ens. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri. Temmuz, 2008.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Giles_of_Rome 16.11.2015.
- <http://plato.stanford.edu/entries/giles/> 27.11.2015.

Filozofların Yanılgıları

Şimdi, Augustine Tarikatından kardeş Romalı Giles tarafından derlenen Aristoteles, İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazâlî, Kindî ve İbn Meymun gibi filozofların yanılgılarına başlıyoruz.

BİRİNCİ FASIL

Aristoteles'in Yanılgılarına Dair Bir Derleme

Yanlış bir öncülden dolayı, pek çok yanlış sonuç ortaya çıkmaktadır.⁵² Bu sebeple Filozof (Aristoteles) yanlış bir ilkeden dolayı birçok yanlış sonuca ulaşmıştır.

1. Çünkü o, öncesel (*preceeding*) bir hareketin sonucu olmaksızın hiçbir şeyin bir hâlden başka bir hâle geçemeyeceğine inanmıştır. Bundan başka o, ifade edildiği gibi tam manasıyla bir değişim olmaksızın hiçbir şekilde yeni bir şeyin meydana gelmeyeceği fikrini benimsemiştir. Şu hâlde, tam olduğu düşünülen her bir hareketin bir gayesi ol-

⁵² Aristoteles, *Physics*, I/1. (*The Works of Aristotle*, (Ed. Robert Mynard Hutchins). Encyclopedia of Britannica, Chicago, 1952, Vol. I, s. 259)

duğu için,⁵³ önceden meydana gelmiş bir hareket olmaksızın (*preceding motion*) yeni bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu ilkedен yola çıkarak Aristoteles, hareketin ezelî olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çünkü hareketin bir başlangıcı olsaydı o zaman hareket yeni bir şey olacaktı. Nitekim önceden meydana gelen hareketin [etkisi] dışında gerçekleşen yeni bir şey yoktur. [Eğer olsaydı] buradan hareketle ilk hareketten önce başka bir hareketin var olduğu ortaya çıkacaktı ki bu da bir çelişkidir.

2. Yine Aristoteles, zamanın hiçbir şekilde bir başlangıcı olmadığını iddia ederek hataya düşmüştür. Zira zaman, hareketin tabii bir sonucu olarak var olur. Eğer hareketin bir başlangıcı yoksa zamanın da bir başlangıcı yoktur.⁵⁴ [Bununla birlikte] o, zaman meselesinde hususi bir güçlük olduğu kanaatindedir. Çünkü bu an, her daim geçmiş zamanın sonu ve gelecek zamanın da başlangıcıdır. Şu hâlde bir ilk an var olmayacaktır. Bu açıklamaya göre, her andan önce bir zaman olacaktır ve her belirlenmiş bir andan önce de bir an var olacaktır.⁵⁵ Dolayısıyla zamanın bir başlangıcı yoktur ve zaman ezelîdir.
3. Yine o yukarıda dile getirilen ilkedен dolayı, hareket ezelî olduğu için âlemin de ezelî olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Çünkü hareket olmaksızın zamanın var olması ve hareket eden olmaksızın da hareketin var olması imkânsızdır. Eğer zaman ve hareket ezelî ise o hâlde hareket eden şey de ezelî olacaktır. [Âlem de hareket ettiğine göre] bu durumda âlemin de bir başlangıcı olmayacaktır.⁵⁶ Tüm bu iddialar onun *Fizik* kitabının sekizinci bölümünde yer almaktadır.

⁵³ Aristoteles, *Physics*, VI/5. (Vol. I, s. 318)

⁵⁴ Aristoteles, *Physics*, VIII/1. (Vol. I, s. 335)

⁵⁵ Aristoteles, *Physics*, VIII/1. (Vol. I, s. 335)

⁵⁶ Aristoteles, *Physics*, I/7. (Vol. I, s. 265-66)

4. Yine o, göklerin (*heavens*) fesada uğramadığını ve oluşmadığını, [dolayısıyla da] onların hiçbir şekilde yaratılmadığını ve daima var olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Zira dairesel hareket, *Fizik* kitabının sekizinci kısmında açıklandığı üzere,⁵⁷ hareketler içerisinde sürekli olandır. Eğer bir hareket ezelî ise, o da dairesel hareket olmalıdır. Dairesel hareket, *Arz ve Gökyüzü Üzerine* adlı eserin birinci kısmında kanıtlandığı gibi,⁵⁸ göklere hastır ve dolayısıyla gökler bozulmadığı için de onlar yaratılmamıştır.⁵⁹ Bununla birlikte Aristoteles'in, göklerin bir başlangıcının olmadığını söylemek için özel bir sebebi de vardır: Herhangi bir şey gelecekte sürekli var olma kudretine sahip ise o şey geçmişte de var olma kudretine daima sahip olacaktır. Dolayısıyla göklerin bir sonu olmadığı için bir başlangıcı da yoktur.⁶⁰
5. Yine ona göre, meydana gelmiş her şey önceden var olan maddeden (*pre-existing matter*)⁶¹ meydana getirildiği için o, başka bir âlemin olmayabileceği düşüncesini benimsemiştir. Bu âlem kendi suretinde var olan bütün maddeyi tükettiği için şu hâlde Tanrı bundan başka bir âlem yaratamaz.⁶² Söz konusu bu yanılğı onun *Arz ve Gökyüzü Üzerine* adlı eserinin birinci kısmında yer almaktadır.
6. Yine o, ay altı âlemdeki oluşun hiçbir zaman kesintiye uğramadığını ve bunun başlangıcı olmadığını iddia etmiştir. Zira bozuluş, her oluşu önceler ve takip eder; her oluş da başka bir oluşu önceler ve takip eder. Bu açıklamaya göre, bozuluş her bir oluşu ve oluş da her bir bozuluşu öncellediği için, hem oluşun hem de bozuluşun bir başlangıcı

⁵⁷ Aristoteles, *Physics*, VIII/8. (Vol. I, s. 351)

⁵⁸ Aristoteles, *On The Heavens*, I/2. (Vol. I, s. 360)

⁵⁹ Aristoteles, *On The Heavens*, I/3. (Vol. I, s. 361)

⁶⁰ Aristoteles, *On The Heavens*, I/12. (Vol. I, s. 375)

⁶¹ Aristoteles, *On The Heavens*, I/9. (Vol. I, s. 369)

⁶² Aristoteles, *On The Heavens*, I/9. (Vol. I, s. 370)

olması imkânsızdır. Bozuluş, her bir oluşu, oluş da her bir bozuluşu takip ettiği için onların bir sonunun olması da mümkün değildir. Eğer oluş ve bozuluş kesintiye uğrarsa o zaman en son oluştan sonra bir oluş ve en son bozuluştan sonra bir bozuluş olacaktır.⁶³ Aristoteles hareket vasıtasıyla fesadın oluşu öncelediği ve takip ettiğini kanıtlamaktadır. Zira hiçbir şey bozuluş olmadan meydana gelmez ve böylece bozuluş, oluşu önceler ve onu takip eder. Çünkü oluşa tabi her şey fesada uğrar ve fesada uğrayan her şey de zorunlu olarak bozulacaktır. Ayrıca hiçbir şey ilk defa ortaya çıkmadıkça bozulmadığı için, oluş bozuluşu önceler. Bir şeyin bozulması, başka bir şeyin ortaya çıkmasına [neden] olduğu için, oluş bozuluşu takip etmektedir.⁶⁴ Bu yanlış, diğer bir deyişle oluş ve bozuluşun ne başlangıcının ne de sonunun olduğuna dair hata onun *Oluş Üzerine* adlı eserinin birinci kısmında yer almaktadır.

7. Ay altı âlemdeki oluş, Güneş vasıtasıyla meydana getirildiği için Aristoteles, *Bitkiler Üzerine* adlı eserin birinci kısmında olduğu gibi,⁶⁵ “Güneş, bitkileri ve canlıları meydana getirmekten hiçbir zaman geri duramaz.” düşüncesini kabul etmek durumunda kalmıştır.
8. Yine o, önceki bir hareket olmaksızın yeni hiçbir şey var olmayacağı için, dile getirdiğimiz bu ilkeye göre, yeni hiçbir şeyin doğrudan Tanrı tarafından meydana getirilemeyeceğini iddia ederek hataya düşmüştür. *Oluş Üzerine* adlı eserin ikinci kısmında⁶⁶ o, “Bir şey aynı kaldığı sürece, o şey her zaman aynı şeyi üretecektir.” demektedir.

⁶³ Aristoteles, *On Generation*, I/3. (Vol. I, s. 413-15)

⁶⁴ Aristoteles, *On Generation*, II/10. (Vol. I, s. 438-39)

⁶⁵ Aristoteles, *On Plants*, I/1. https://www.loebclassics.com/view/aristotle-plants/1936/pb_LCL307.143.xml. 14.01.2015.

⁶⁶ Aristoteles, *On Generation*, II/10. (Vol. I, s. 438)

9. Yine Aristoteles, ölümlerin tekrar dirilmesini inkâr etmek durumunda kalmıştır. *Ruh Üzerine* adlı eserin birinci kısmında⁶⁷ açıkça görüldüğü üzere o, ölümlerin tekrar dirilmesinin uygun olmadığını düşünmüştür. *Metafizik*'in sekizinci kısmında,⁶⁸ pek çok aracı şey olmaksızın ölü olan bir şeyin tekrar hayata dönemeyeceğini ifade eder. *Oluş Üzerine* adlı eserin ikinci kısmının sonlarında belirtildiğine göre,⁶⁹ eğer bir şey [tekrar] hayata dönerse yok olan bir cevher geri geldiğinde öncekiyle tam olarak aynı olmayacağı için o şey de aynı olmayacaktır.

Eğer bir kimse,⁷⁰ Aristoteles'in bu düşünceyi tabii nedenlerden dolayı kabul ettiğini ifade ederek onu mazur göstermek isterse bu mazeret geçerli olmayacaktır; çünkü Aristoteles yeni hiçbir şeyin doğrudan Tanrı tarafından meydana getirilmediğini ve yeni olan her şeyin tabiatın işleyişi ve hareket vasıtasıyla meydana geldiğini düşünmektedir.

10. Bununla birlikte o, her şeyin tabiatın işleyişi ve hareket vasıtasıyla meydana geldiğini kabul ettiği için *Fizik* kitabının birinci kısmında görüldüğü üzere⁷¹ Anaxagoras'a karşı çıkarken aklın, arazları ve nitelikleri cevherlerden ayırmaya çalışmasını, "aklın imkânsız olanın ötesine geçme çabası" olduğunu düşünür.

Buradan hareketle o, Tanrı'nın cevher olmaksızın bir araz yaratamayacağı sonucuna ulaşıyor görünmektedir.

11. Hareket dolayısıyla bir şeyin oluşması her zaman diğer bir şeyin bozulmasına eşlik ettiği için ve maddeye sahip olan

⁶⁷ Aristoteles, *On The Soul*, I/3. (Vol. I, s. 635)

⁶⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, VIII/5. (Vol. I, s. 569)

⁶⁹ Aristoteles, *On Generation*, II/11. (Vol. I, s. 441)

⁷⁰ Aquinolu Thomas, *The Power of God*, 7/1. (Çev. Richard Regan). Oxford Uni. Press. New York. 2012, s. 194.

⁷¹ Aristoteles, *Physics*, I/4. (Vol. I, s. 263)

her bir şeyin maddesi aynı olduğu için⁷² ve bir cevherî surret diğeri yok olmadan ortaya çıkmayacağı için, bir bileşikte/mürekkep şeyde, diğerlerinde var olandan daha fazla cevherî form olmadığı sonucu çıkacaktır. Gerçekten böyle bir iddiaya sahip birinin, bu iddianın mantıksal sonucu olarak, bileşiğin bütününde tek bir form olduğunu kabul etmesi zorunludur ve bu düşünce de filozofun düşüncesi gibi görünüyor. Dolayısıyla o *Metafizik*'in yedinci kısmındaki “Tanımın Birliği Üzerine” adlı bölümde⁷³ tanımın kısımlarının, bir varlığa ait olsa da tek olmadığını ama onların bir mahiyeti ifade ettiğini dile getirmektedir.

Bu bağlamda o, eğer bir mahiyetin birçok formdan müteşekkil olduğunu kastediyorsa böyle bir iddia kabul edilebilir; fakat o basit bir mahiyeti ve bunun bileşikte tek bir form olduğunu kastediyorsa, bu iddia yanlıştır.

12. Yine o *Meteoroloji* adlı eserinin birinci kısmında,⁷⁴ zamanın kesintiye uğramadığını, dolayısıyla ezelî olduğu için bir yerde deniz ve göl varsa orada kara parçasının ya da tam tersi şekilde bir yerde kara parçası varsa orada deniz ve gölün var olması gerektiğini iddia etmektedir. Bu nedenle o, bir ilk yağmur ve ilk insanın var olduğunu düşünmenin zorunlu olarak imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır.
13. Yine o tabiatı temel alarak ilerlemeyi arzu ettiği için *Fizik* kitabının dördüncü kısmında açıkça görüleceği gibi, iki cismin doğal olarak aynı mekânda bulunamayacağına⁷⁵ inan-

⁷² Aristoteles, *On Generation*, I/3. (Vol. I, s. 416)

⁷³ Aristoteles, *Metaphysics*, VII/11. (Vol. I, s. 561)

⁷⁴ Aristoteles, *On Meteorology*, 14. Kısım. <http://classics.mit.edu/Aristotle/meteorology.1.i.html>. 23.09.2015.

⁷⁵ Aristoteles, *Physics*, IV/1. (Vol. I, s. 287). Aristoteles burada mekânın bir cisim olup olmayacağı meselesini tartışmaktadır. Eğer mekân bir cisim olsaydı, bu durumda başka bir cismin mekânda olmasının imkânsız olacağı sonucuna ulaşmaktadır. (ç.n.)

miştir. Boyutu olan bir şeyin (uzunluk, genişlik ve derinlik) boyutu olan başka bir şeye direnç göstermesi zorunludur. Boyutu olan bir şey var olmaya devam ettiği zaman, onun boyutu olan başka bir şeye karşı koymaması imkânsızdır.

Zira bu durum, Tanrı'nın aynı mekânda iki cismi var kılamayacağı sonucunu doğurmaktadır.

14. Hareket hâlindeki akıllar en iyi mizaçta konumlandırıldıklarından dolayı onların bilkuve değil de bilfiil hâlde hareket ettikleri için Aristoteles, *Metafizik*'in onikinci kitabında⁷⁶ açıkça belirtildiği gibi, küreler kadar akıllar ya da meleklerin var olması gerektiğini dile getirmektedir.

Bu söylemler, kutsal kitaptaki şu ifadeye aykırıdır: “Binlercesi ona hizmet ediyordu; yüz binlercesi sayısız defa onun önünde duruyordu.”⁷⁷

İKİNCİ FASIL

Aristoteles'in yukarıda zikredilen yanılıgılarını özetleyecek olursak, onun yanılıgıları şunlardır:

1. Hareketin bir başlangıcı yoktur.
2. Zaman ezelîdir.
3. Âlemin bir başlangıcı yoktur.
4. Gökler yaratılmamıştır.
5. Tanrı bundan başka bir âlem yaratamazdı.
6. Oluş ve bozuluşun bir başlangıcı ve nihayeti yoktur.
7. Güneş her daim ay altı âlemde oluş ve bozuluşa neden olacaktır.
8. Yeni ortaya çıkan hiçbir şey doğrudan Tanrı tarafından meydana getirilmez.
9. Ölülerin yeniden dirilmesi imkânsızdır.
10. Tanrı, cevher olmaksızın bir araz yaratamaz.

⁷⁶ Aristoteles, *Metaphysics*, XII/8. (Vol. I, s. 603-604)

⁷⁷ *Daniel*: VII, 10.

11. Herhangi bir bileşikte yalnızca tek cevherî form vardır.
12. Bir ilk insan ve ilk yağmurun var olduğu düşüncesini kabul etmek imkânsızdır.
13. İki cisim hiçbir surette aynı mekânda var olamaz.
14. Kürelerin sayısı kadar melek vardır. Yani yalnızca 55 veya 47 melek vardır.⁷⁸

Bazı kişiler⁷⁹ vardır ki bunlar Filozof'un âlemin kıdemi hakkındaki düşüncesini haklı çıkarmayı arzulamaktadır. Fakat bu haklı çıkarım sağlam olmayacaktır; zira o kişi felsefi hakikatleri kanıtlamak için kullanılan yukarıda zikrettiğimiz ilkeyi temel almaktadır. Açıkçası bu kişinin felsefe üzerine yazdığı kitaplar yok denecek kadar azdır ve o bu eserlerde bu ilkeyle alakalı bir şey söylememektedir.

Yukarıda zikredilen hatalara ilaveten yine bazı insanlar,⁸⁰ Tanrı'nın kendi haricindeki hiçbir şeyi bilmediği, dolayısıyla ay altı âleme ilişkin ilminin olmadığı düşüncesini ona atfetmek istediler. Söz konusu ithamda bulunurken de *Metafizik*'in on ikinci bölümündeki "Ataların düşüncesi"⁸¹ şeklindeki ifa-

⁷⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, XII/8. (Vol. I, s. 604)

⁷⁹ Eseri Latineden İngilizceye çeviren Riedl'e göre burada Roger Bacon'a referansta bulunmaktadır. (ç.n.)

⁸⁰ Riedl'e göre burada Bonaventure kastedilmektedir. (ç.n.)

⁸¹ Aristoteles, *Metaphysics*, XII/8. (Vol. I, s. 605). 'Ataların düşüncesi' kavramını Aristoteles, Yunan atalarının, semavi cisimlerin melek olduğuna inandığını ifade ederken kullanmaktadır. Fakat akabinde Tanrı'nın ilminin mahiyetine ilişkin tartışmalara girmekte ve Tanrı'nın en yüce varlık olmasından dolayı onun ilminin konusunun en yüce olan şeyler olması gerektiğini ifade etmekte ve buradan da onun ilminin konusunun kendi zatı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer onun ilminin konusu en yüce ve değişmez olan ise bu durumda değişimin hâkim olduğu ay altı âleme ilişkin ilminin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce Bonaventura gibi bazı düşünürler, Aristoteles'in bu ifadesinden hareketle Tanrı'nın

deyi temel aldılar. Fakat onlar bu hususta filozofu anlamadılar. Zira onun, “İyi Talih” bölümünde söylediği şey, Tanrı’nın bizatihi hem geçmişini hem de geleceği bildiğidir. Anlaşılacağı üzere Aristoteles’in amacı bu değildir. Bunun gibi başka hatalar da ona atfedilmektedir. Bunların hepsi yanlış anlamadan kaynaklandığı için bu hususlarla alakadar olmayacağız.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Filozof’un Bütün Hatalarının Kaynağı Olan Önermeyi Çürütmeye Dair

Bütün bu yanılgılar dikkatlice incelendiğinde, onun hatalarının kaynağının, “Hiçbir şey yoktur ki önceki bir hareketin sonucu olarak meydana gelmemiş olsun.” ilkesi olduğu görülecektir. Fakat bu ilke yanlıştır. Zira aracı bir neden olmayan ve İlk Fail olan Tanrı, öncesel bir hareketi varsaymaksızın birtakım şeyler yaratabilir. Hareket ettirildiği için hareket etme doğasına sahip olan tabii fail ise aracı bir faildir; dolayısıyla o hareket ettirilme fiilini zorunlu olarak önceden varsayar. Öyleyse İlk Fail’in fiili ya da yaratması böyle bir hareket olmaksızın gerçekleşebilir. [Bu bağlamda] yaratma bir hareket değildir; zira hareket ettirilen şeyi önceden varsayar. Fakat yaratma, yokluğu önceler ve hareketin gayesi değişim olduğu için yaratma bir değişim de değildir. Genel anlamıyla yaratma, bu ilk olandan, şeylerin ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla âlemin başlangıcı olmadığı sonucunu doğuran ve Hristiyan inancına aykırı olan hareket temelli bir argüman, her ne olursa olsun tamamıyla sofistیک bir argümandır.

tikelleri bilmediği şeklinde bir sonucun yanlışlığına dikkat çekerek ulaştırıcı bir tutum sergilemeye çalışmışlardır. Böyle bir girişimin Thomas tarafından da yapılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bk. Thomas Aquinas, *A Commentary on Aristotle’s Metaphysics*. XII/11. Ders. (Çev. John P. Rowan). Dumb Ox Books, Notre Dame, 1995. s. 828. (ç.n.)

DÖRDÜNCÜ FASIL

İbn Rüşd'ün Yanılgılarına Dair Bir Derleme

Şarih,⁸² Filozof'un yanılgılarının hepsini inatçı bir şekilde devam ettirmiştir. O, âlemin bir başlangıcının olduğunu düşünenlere, Filozof'un yaptığından daha hararetli şekilde karşı çıkmıştır. Gerçekten de o, İlk Hakikat'e dayanması bakımından yanlışlık içermesi mümkün olmayan bizim inancımıza, bu ilkelerin doğru olmadığını açıkça söyleyerek saldırmıştır. Bundan dolayı tartışmasız bir şekilde, ona, Filozoftan daha fazla karşı çıkılmalıdır.

1. Filozof'un yanılgılarını devam ettirmesinin yanı sıra, *Metafizik Şerhi*'nin ikinci ve on birinci kitabında⁸³ açıkça ifade edildiği gibi, bir şeyin yoktan var edilebileceğini ve âlemin de yoktan yaratıldığını iddia eden Müslümanların (Saracens)⁸⁴ ve Katolik Hristiyanların inancına hakaret etmesinden dolayı da İbn Rüşd'e karşı çıkılması gerekir. Bu tarz ithamlar, onun *Fizik Şerhi*'nde⁸⁵ de bulunabilir. Nitekim o burada, bazı insanların, kendi şeriatlarına aykırı olduğu gerekçesiyle "Hiçlikten hiçbir şey var olmaz." ilkesini reddettiklerini dile getirir. Gerçekten bundan daha da kötüsü onun, alaycı bir şekilde, akla aykırı hareket ettiğimizi ve saçmaladığımızı düşünerek kelimcılara

⁸² Orta Çağ Avrupa'sında, özellikle 13. yüzyılda "*Filozof*" ile Aristoteles'e, "*Şarih*" ile İbn Rüşd'e referansta bulunmaktadır. (ç.n.)

⁸³ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, (Ed. Maurice Bouyges). Beyrut, 1938, s. 1503.

⁸⁴ "Saracen" kelimesi Orta Çağ'da Hristiyan olmayan herkes için kullanılan Latince bir kavramdır. Fakat söz konusu kavram zamanla Avrupalıların Müslüman Araplar için kullandığı bir kavram hâline gelmiştir. (ç.n.)

⁸⁵ Her ne kadar burada *Fizik Şerhi*'nin III. kitabı zikredilse de söz konusu ifadelere yakın ifadeler VIII. kitapta yer almaktadır. İbn Rüşd, *Kitâbu Simai't-Tabii*, (Salvador Gómez Nogales), el-Ma'hed-i'l-İsbânî'l-Arabî's-Sekafeti. Madrid, 1983. s. 134. (ç.n.)

ve bize saldırmasıdır. Yine o, *Fizik Şerhi*'nin sekizinci kitabında,⁸⁶ şeriatlara hakaret etmekte ve mutlak yokluktan sonra şeylerin var olabileceğini iddia ettikleri için kelamcıları “iradeci” olarak nitelendirmektedir. O, bu iddiayı, iradenin bir sebep olmaksızın keyfî şekilde işlediğini temel alarak söylemektedir. Söz konusu kitapta o, yaratma düşüncesini savunan şeriatların aleyhinde, benzer iddiaları birkaç kez değil defalarca dile getirmektedir.

2. Yine o, *Metafizik Şerhi*'nin yedinci kitabında,⁸⁷ hiçbir gayri maddi varlığın, değişmez olan semavi bir cismin aracılığı olmaksızın maddi bir varlığa dönüşmeyeceğini söylemekle hataya düşmüştür. Bundan dolayı hiçbir melek bu dünyadaki tek bir taşı dahi hareket ettiremez. Bu sonuç, Filozof'un bu husustaki düşüncelerinden⁸⁸ çıkarsanmış olsa da Filozof bu düşünceyi açık bir şekilde ifade etmemiştir.
3. Yine İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*'nin on ikinci kitabında,⁸⁹ bir şeyin var olma imkânının, yalnızca var eden failde kaim olmadığını söylemekle ve imkânın yaratıcı failin kudretinde olduğunu düşünen Hristiyan John'u (John Philoponus) sert bir şekilde eleştirmekle yanılmıştır. Bu ilke, hakikate ve Azizlerin dile getirdiği şeye aykırıdır; zira “Yaratılmış şeyler, failin kudretindedir.”⁹⁰
4. Bunun yanı sıra o, *Metafizik* kitabının on ikinci kitabına yazdığı şerhte,⁹¹ “Çeşitli ve zıt fiiller, bir failden aracısız şekilde meydana gelmez.” diyerek yanılmıştır. Dolayısıyla o, bu ilkeyi kabul eden Hristiyanlar, Müslümanlar (Sara-

⁸⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu Sima'it-Tabîi*, s. 134.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 886.

⁸⁸ Aristoteles, *Metaphysics*, VII/9. s. 557.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1498.

⁹⁰ Eseri Latince'den İngilizce'ye çeviren Riedl'e göre bu ifade Augustine'in *Epistola*, 137/2'ye referansta bulunmaktadır. (ç.n.)

⁹¹ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1504.

cens) ve Mağrib Müslümanları (*Moors*)⁹² gibi üç şeriatın kelamcılarına hakaret etmiştir.

5. Buna ilaveten İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*'nin on ikinci kitabında,⁹³ tüm akli cevherlerin ezelî olduğunu ve onların bilkuvvelik karışmamış mahza bilfiil şeyler olduğunu söylemekle yanılmıştır. Nitekim o, *Ruh Üzerine Şerh*'in üçüncü kitabında⁹⁴ “İlk Suret haricinde hiçbir suret/form bilkuvvelikten halî değildir; çünkü bütün diğer formlar kendi öz ve mahiyetlerinde farklılaşır.” demektedir ve açıkça kendisiyle çelişmektedir.
6. Yine o *Metafizik Şerhi*'nin on ikinci kitabında,⁹⁵ “Bu durum ilahi kemal açısından ne mümkündür ne de ona yakışır.” diyerek Tanrı'nın bu dünyadaki tikel varlıklara ilişkin hiçbir bilgi ve inayetinin olmadığını ifade etmekle hataya düşmüştür.
7. İbn Rüşd, yine aynı eserin on ikinci kitabına yazmış olduğu şerhte,⁹⁶ bazılarının Tanrı'nın üç olduğunu düşündüklerini ve onların “Tanrı hem birdir hem de üçtür.” diyerek bu güçlükten kurtulmaya çalıştıklarını dile getirmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd, bu düşünceyi savunan kimse-lerin, cevher çoğaldığı zaman, bir manaya başka bir mana eklenmek suretiyle oluşan terkipten nasıl kaçınacaklarını bilemediklerini söyleyerek yanılmıştır.

Onun bu açıklamasına göre eğer Tanrı hem üç hem de bir ise, şu hâlde Tanrı mürekkep bir varlık olacaktır ki bu da saçmadır.

⁹² “Moors” kavramı Orta Çağ'da, İber Yarımadası, Sicilya, Malta ve Avrupa'da yaşayan Müslümanlar için kullanılan bir kavramdır. (ç.n.)

⁹³ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1568.

⁹⁴ İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebir li-kitâbi'n-Nefs*, (Latineden Arapçaya çev. İbrahim el-Garbî). Beytü'l-Hikme, Kartaca/Tunus, 2001. s. 246.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1607.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1623.

8. Yine o, tikellerin sonsuz olmasından dolayı Tanrı'nın tikelleri bilmediğini söyleyerek yanılmıştır. Bu düşünce onun [Aristoteles'in eserindeki] "Ataların Düşüncesi"⁹⁷ kısmına yazdığı şerhte yer almaktadır.
9. Yine İbn Rüşd, ay altı âlemde ilahi inayetin hükmü altında meydana gelen her şeyi inkâr ettiği için hataya düşmüştür. Nitekim o birtakım şeylerin, ilahi inayetten bağımsız olarak, maddenin içsel belirleniminin bir sonucu olarak meydana geldiğini iddia etmektedir.⁹⁸

Fakat İbn Rüşd'ün bu iddiası Azizlerin öğretisine aykırıdır. Zira âlemde meydana gelen hiçbir şey ilahi inayetin dışında gerçekleşmez. Çünkü âlemde gözlemlediğimiz her şey ya ilahi inayet ile var olmuştur ya da ilahi inayetin müsaadesi ile gerçekleşmiştir.⁹⁹

10. Yine o, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* isimli eserine yazdığı şerhin üçüncü kitabında açıkça görüleceği gibi,¹⁰⁰ akılların sayısal olarak tek olduğunu söylemekle hataya düşmüştür.
11. Bedenin bir formu/sureti olmayan bu aklın birliğinden/tekliğinden yola çıkan İbn Rüşd, *Ruh Üzerine Şerh*'in üçüncü kitabında,¹⁰¹ "fiil" kavramının diğer formlara ve akla atfedilirken çok anlamlı şekilde atfedilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Bu açıklamaya göre o, insanın akli bir nefse sahip olmasından dolayı değil de duyusal nefse sahip olmasından dolayı insan türüne ait olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1708. Burada referansta bulunulan yer, Aristoteles'in Tanrı'nın ilmini ele aldığı *Metafizik*, XII/9 kısımdır. (ç.n.)

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tafsîr Ma Ba'd At-Tabia't*, s. 1715.

⁹⁹ Riedl'e göre burada atıf yapılan Peter Lombard'ın *Sententiarum*, I, d. 45, c.7'dir. (ç.n.)

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebir li-kitâbi'n-Nefs*, s. 240.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebir li-kitâbi'n-Nefs*, s. 273-75.

12. Bu ilke onu, bedeninin ve akli nefsin üçüncü bir varlık oluşturmadağını ve böyle bir nefsin bedenle bir araya gelmesinin, semavi küreler ile bunların hareket ettiricilerinin bir araya gelmesi kadar mükemmel bir birlik oluşturmayacağını iddia etmeye sevk etmiştir.¹⁰²

BEŞİNCİ FASIL

İbn Rüşd'ün (Şarih'in) yukarıda zikredilen yanlışlarını özetleyecek olursak onun yanlışları şunlardır:

1. İşlevsel olmadığı sürece hiçbir şeriat doğru değildir.
2. Semavi küreler olmaksızın hiçbir melek diğer şeyleri doğrudan hareket ettiremez.
3. Her bir melek salt bilfiildir.
4. Var edilmiş bir şeyin var olmasının tüm nedeni failin kudretinde değildir.
5. Çeşitli fiiller, aynı anda aynı failden aracısız şekilde meydana gelemez.
6. Tanrı'nın tikeller üzerinde herhangi bir inayeti yoktur.
7. Tanrı'da teslis yoktur.
8. Tanrı tikelleri bilmez.
9. Bazı şeyler, ilahi inayet düzeninden bağımsız olarak maddedeki içsel bir belirlenim sonucu meydana gelir.
10. Akli nefis, bedenlerin çoğalması ile birlikte çoğalmaz, aksine o sayısal olarak birdir.
11. İnsanı, insan türü içine sokan şey duyusal nefstir.
12. Akli nefis ile bedeninin oluşturduğu birlik, semavi küreler ile bunların hareket ettiricilerinin bir araya gelmesi sonucu oluşan birlik kadar mükemmel değildir.

¹⁰² Riedl'e göre Giles burada, *Metafizik Şerhi*'nin VII. kitabının 26. ve 17. şerhlerindeki görüşler ile *Ruh Üzerine Şerh*'in III. kitabında yer alan ifadeleri temel alarak bir çıkarım yapmaktadır. (ç.n.)

ALTINCI FASIL

İbn Sînâ'nın Yanılgılarına Dair Bir Derleme

1. İbn Sînâ da bileşiklerde yalnızca tek bir formun olduğunu söylemekle yanılmış görünüyor. Bu durum *eş-Şifâ: İlâhiyat* kitabının ikinci makalesinde¹⁰³ maddi cevherlerin bölünmesi konusunu ele aldığı yerdeki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Burada o, cinsin suretinin, kendisinin haricinde bir şeyle özelleştirilemez olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia ile İbn Sînâ, türün suretinin, cinsin suretine ilişen bir suret olmadığına işaret etmektedir.
2. Yine o, hareketin ezelî olduğunu söylemekle yanılmıştır. Hareket ezelîdir. Dolayısıyla o *İlahiyat*'ın dokuzuncu makalesinde “İlk İlke'nin Bilfiil Mahiyetine Dair” kısmında¹⁰⁴ “Açıktır ki hareket, var olan bir şey dışında yokluktan meydana gelmez ve var olmuş olan bir şey diğer hareketlerle ilişkisi olan başka bir hareketle var olmaya başlar.” demektedir. Şu hâlde İbn Sînâ, “Öncel bir hareket olmaksızın hiçbir şey meydana gelemez.” şeklindeki Aristoteles'in ilkesini temel alarak hareketin bir başlangıcı olmadığını iddia etmektedir. Zira eğer hareketin başlangıcı olsaydı, ilk hareketten önce bir hareketin var olması gerekirdi.
3. İbn Sînâ, yeni olan her bir şeyin maddenin varlığını önceden varsaydığını iddia etmekle yanılmıştır. Eserinin aynı yerinde¹⁰⁵ o şunu söyler: “Var olmamış olan bir şey, onu kabul etmeye istidatlı bir maddeyi önceden varsaymadıkça var olamaz.” Dolayısıyla o, yeni hiçbir şeyin hiçlikten

¹⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, (El-Ebb Kinvâti ve Said Zaid). Vizerâtü's-Sikâfe ve'l-irşâdi'l-kavmi'l-iklîmi'l-Cenûbî. El-Cumhuriyetü'l-Arabiyyetü'l-Müüttahide. Tarihsiz. s. 66.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 375.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 374.

meydana gelemeyeceğini iddia etmektedir. Zira onun da ifade ettiği gibi,¹⁰⁶ hiçliğin olduğu yerde, zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardır; öyle ki bu durumda zamanın bölünmesi de söz konusu değildir.

4. İbn Sînâ, değişen her şeyin, değişmez olan Tanrı'dan aracı-sız bir şekilde sâdır olamayacağını iddia etmektedir. Yine İbn Sînâ söz konusu eserinde, “Şayet değişebilen her şey, Tanrı'nın zatının bir gereği olarak doğrudan ondan sâdır olsaydı Tanrı'nın zâtı da değişebilir.” demektedir. Eğer şeyler onun iradesi vasıtasıyla meydana geliyorsa onun iradesi de değişecektir. Eğer şeyler, onun iradesi nedeniyle değişiyorsa bu durumda onun iradesi de değişecektir. Açıkçası, bundan daha da kötüsü, İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın yaratma fiilinin zamanı öncelediğini söyleyenleri *sapkın* (*heretics*) olarak itham etmesidir. Çünkü bu durumda Tanrı'nın özgürlüğü ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı o, eğer Tanrı, yaratma fiilini [var olduğu] anda gerçekleştirmeyip, fiilde bulunmak için bir zamanı veya bir anı beklerse bu durumda onun söz konusu fiili yapma hususunda mutlak manada özgür olamayacağını iddia etmektedir.¹⁰⁷
5. Yine o, zamanın ezelî olduğunu iddia etmekle yanılmıştır. Zira hareket ezelî ise o hâlde zaman da ezelîdir. *İlahiyat*'ın dokuzuncu makalesinde İbn Sînâ, semavi kürelerin, zaman bakımından değil yaratıcı ilke bakımından bir başlangıcının olduğunu dile getirir.¹⁰⁸ Böyle bir hareketin nedeninin nefis olması ve canlının da nefis ve bedenden oluştuğu düşüncesinden hareketle o, “Semavi cisimler Tanrı'ya itaat eden bir canlıdır.” demektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 375.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 378-79.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 373.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 378.

Tüm bu yanılgılar, İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın fiilde bulunurken hikmeti ile fiilde bulunduğu düşüncesini tam manasıyla anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Zira Tanrı bu âlemi yaratmış olduğu andan daha önce de yaratabilirdi. Tanrı'nın, âlemi yaratıldığı andan daha önce yaratmaması, onun fiiline etki eden bir şeyin meydana gelmesinden dolayı değildir. Aksine bu durum, onun fiilinin hikmete bağlı olarak ortaya çıkmasından dolayıdır. Tanrı tarafından aracısız bir şekilde yeni bir varlığın meydana getirilmesi, daha önce Filozof'un bu konudaki düşüncesini açıkladığımız bölümde kanıtladığımız üzere, öncesel bir hareketin varlığını gerektirmeyecektir.

6. Yine İbn Sînâ, şeylerin İlk İlke (Evvel)'den meydana geliş süreci hususunda yanılmıştır. Çünkü o, Evvel tarafından yaratılan ilk şeyin ondan hem ezelî bir şekilde sâdır olduğunu hem de sayısal açıdan tek olan ve aracısız şekilde sâdır olan İlk Akıl olduğunu iddia etmektedir.¹¹⁰ Söz konusu bu iddia, onun *İlahiyat* adlı eserindeki dokuzuncu makale olan "Akılların ve Nefslerin Sırasına Dair" adlı kısımda açıkça görülebilir. Bu bağlamda o, "Hem cismin kemali olan suretler hem de şeylerin maddesi, Evvel'in bizatihi aracısız fiiliyle var olamaz."¹¹¹ demektedir.
7. İşte [yukarıda dile getirdiğimiz] bu hata onu, semavi cisimlerin akıllar ya da melekler tarafından yaratıldığı ve bir aklın diğer başka bir akıl tarafından var edildiği gibi başka birtakım hatalara da sevk etmiştir.¹¹²
8. Bu minvalde o, nefslerin kendi suretleri aracılığıyla yaratılmış olduğunu ve semavi cisimlerin de nefsler tarafın-

¹¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 404.

¹¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 405.

¹¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 406 ve 409.

dan meydana getirildiğini ifade etmektedir.¹¹³ Bu durum temel alındığında akılların semavi cisimlerin nefslerini, bu nefslerin de semavi cisimleri yarattığı ve üst derecedeki akılların ise alt derecedeki akılların varlık sebebi olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.

9. Yine İbn Sînâ, bizim nefslerimizin en alt derecedeki akıl (*Vâhibu's-Suver*)¹¹⁴ tarafından yaratıldığını ve ruhlarımızın idaresinin ve nihai mutluluğumuzun¹¹⁵ da ona bağlı olduğunu söylemekle yanılmıştır.
10. Bununla birlikte İbn Sînâ, semavi cisimlerin canlı olduğu meselesinde de yanılmıştır. Çünkü o semavi cisimlerin canlı olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁶ Filozof ve Şarih'in dile getirmeyi amaçladığı gibi İbn Sînâ da semavi cisimlerin nefslerinin hem sürekli hareket kudretine sahip olduğunu hem de onların, bizde ruh ve bedenin birleşmesinde olduğu gibi, küre ve kürenin nefsinin bir araya gelmesiyle fert olduklarını ifade etmektedir.¹¹⁷

Fakat söz konusu durum, ed-Dımeşkî'nin eserinin ikinci makalesinin altıncı kısmında "Semavi cisimlerde ne hayat ne de duyum vardır."¹¹⁸ şeklinde dile getirdiği ilkeye aykırıdır.

11. Buna ilaveten İbn Sînâ, *Vâhibu's-Suver* konusunda da hataya düşmüştür. Dolayısıyla *İlahiyat*'ın dokuzuncu maka-

¹¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 406 ve 409.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 413.

¹¹⁵ Riedl'e göre İbn Sînâ ruhlarımızın mutluluğunun/saadetinin ona bağlı olduğunu söylememektedir. Dolayısıyla Giles bu sonuca ulaşmaktadır. Tespitlerimize göre İbn Sînâ dokuzuncu makalenin yedinci kısmında natık nefsin kemale erme ve bütün güzellikleri müşahade etme kuvvesinin olduğunu söylemektedir. (*eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 426) Giles'in de bu düşünceden hareketle böyle bir sonuca ulaşması kuvvetle muhtemeldir. (ç.n.)

¹¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 378.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 408.

¹¹⁸ Riedl'e göre burada referansta bulunulan eser *De fide Orthodoxa (Ortodoks Akidesi)*'dir. (ç.n.)

lesindeki “Unsurların Meydana Gelişinin Sırasına Dair” adlı kısımda söylenenlerden anlaşılacağı üzere o, en alt derecedeki akıl olması hasebiyle bütün suretlerin *Vâhibu’s-Suver* tarafından verildiğini iddia etmektedir.¹¹⁹

Fakat bu iddia, yaratma kuvvesine sahip ilke olmasının haricinde, meleklerin herhangi bir surette takdim edilemeyeceğini iddia eden Augustine’in¹²⁰ düşüncesine aykırıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, *Tabiî Şeyler Üzerine* adlı eserin dördüncü makalesinde açıkça görüleceği üzere, bizim ruhumuzun, suretleri kabul eden madde üzerinde bir etki kudretine sahip olduğunu dile getirmektedir. Zira İbn Sînâ büyü denen şeyin varlığını kabul etmekte ve ruhun sadece bulunduğu bedene etki etmekle kalmayacağını, aynı zamanda diğer bedenlere de etkide bulunabileceğini iddia etmektedir.

12. Yine İbn Sînâ, akıllarda hiçbir kötülüğün olmadığını söylemekle yanılmıştır. Zira bu iddia “Tanrı meleklerinde fenalık buldu.”¹²¹ şeklinde kutsal kitapta dile getirilen düşünceye aykırıdır. İbn Sînâ’nın bu konudaki düşüncesi *İlahiyat*’ın dokuzuncu makalesinde, şeylerin ilahi hüküne/kazaya nasıl konu olduğunu açıkladığı kısımda açıkça görülebilir.¹²²
13. Bununla birlikte İbn Sînâ, *İlahiyat*’ın sekizinci makalesinin son kısımlarında görüleceği gibi, Tanrı’nın, cüzleri kendi bireysel mahiyetlerinde bilmediğini¹²³ iddia etmekle Tanrı’nın ilmi konusunda da yanılmıştır.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 413.

¹²⁰ Augustine, *On The Trinity*, II/7. Augustine söz konusu pasajda Tanrı’nın kendilerine bahsettiği kudretle meleklerin maddi şeyleri yönetebildiklerini, fakat meleklerin, maddi şeylerin etkisinde kalmadıklarını ifade etmektedir. <http://www.newadvent.org/fathers/130102.htm/> 10.10.2015. (ç.n.)

¹²¹ *Eyüp*, 4/18.

¹²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 417.

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 360-61.

14. Yine o, ilim gibi kemal sıfatların Tanrı için kullanıldığında olumlu bir şeye referansta bulunmadığını, dolayısıyla bütün sıfatların selbi niteleme yoluyla Tanrı'ya atfedilebileceğini iddia ederek ilahi sıfatlar konusunda da hataya düşmüştür.¹²⁴

İbn Sînâ'nın bu iddiası, söz konusu kemal sıfatların bizden ziyade hakiki manada ve en mükemmel şekliyle Tanrı'da olduğunu söyleyen azizlerin öğretisine aykırıdır.

15. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, kürelerin sayısı kadar meleklerin olduğunu iddia ederek akıllar konusunda da hataya düşmüştür. Dolayısıyla o [bu hususta] kürelerin sayısının kırk civarında olduğunu, bu sebeple de meleklerin sayısının da kırk civarında olması gerektiğini söyleyen Filozofun (Aristoteles)'un düşüncesini takip etmektedir. İbn Sînâ bu düşüncesini *İlahiyat*'ın dokuzuncu makalesindeki "En Yüce İlke'den Fiillerin Nasıl Sâdır Olduğuna Dair" adlı kısımda ortaya koymaktadır.¹²⁵

16. Yine İbn Sînâ peygamberlik meselesinde de yanılmıştır. Peygamberlik meselesini ele alırken İbn Sînâ, bir peygamberin, peygamber olmayanlardan daha üstün olduğunu, Tanrı'nın kelamını işittiğini ve onun, en azından, görünür surette tecelli etmiş melekleri görebileceğini söylemekte haklıdır. Fakat o, peygamberliğin, ruhumuzun semavi nefsler ve Faal Akıl ile olan ilişkisi bağlamında bize bahşedildiğini iddia etmekle ve peygamberliğin tabii bir şey olduğunu söylemekle¹²⁶ yanılmıştır.

17. Yine o, dua, zekât ve ibadetler konusunda da yanılmıştır. Tanrı'nın yarattığı şeyler üzerinde bir inayeti olduğundan dolayı bu tarz fiillerin insanoğluna faydalı olduğunu söylemekte haklıdır. Fakat bu tarz fiillerin tabiatın düzeninin bir parçası olduğunu iddia etmekle hata etmiştir.

¹²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 354.

¹²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 401.

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 435.

Fakat onların [dua, zekât ve ayinler] bizi tabiatüstü mutluluğa yönelttiğini düşünmek yanlıştır. Zira bunların hepsi rahmet düzenine aittir. İbn Sînâ'ya atfettiğimiz bu düşünce, *İlahiyat*'ın onuncu makalesindeki “İbadetler ve Onların Dünya ve Ahiretteki Faydalarına Dair” adlı kısımda görüleceği gibi, gerçekten de onun düşüncesidir.¹²⁷

18. Mutluluğun/saadetin kendi çabamıza bağlı olduğunu iddia ederek İbn Sînâ hataya düşmüştür. Buradan hareketle mutluluğumuzun, *İlahiyat*'ın onuncu makalesindeki “Şeriat ve Onun Faydalarına Dair” adlı kısımda açıkça görüleceği gibi,¹²⁸ Faal Akıl'ı tefekkür etmeye bağlı olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

İbn Sînâ'ya atfedilen başka birtakım hatalar da vardır. Fakat onların hepsi ya yukarıda sıraladığımız hatalara dayanır ya da onlara irca edilebilir.

YEDİNCİ FASIL

İbn Sînâ'nın yukarıda zikredilen yanılıgılarını özetleyecek olursak onun yanılıgıları şunlardır:

1. Bileşiklerde tek bir cevherî suret vardır.
2. Hareket ezelîdir.
3. Hiçbir şey hiçlikten meydana gelmez.
4. Değişim, değişmeyen şeyden aracısız bir şekilde meydana gelmez.
5. Zamanın bir başlangıcı yoktur.
6. Çokluk, İlk İlke'den aracısız şekilde sâdır olamaz.
7. Bir akıl, ya diğer bir akıl tarafından yaratılır ya da ondan sâdır olur.
8. Göklerin nefsleri, ya akıllar tarafından yaratılır ya da onlardan sâdır olur.
9. Semavi küreler, göklerin nefslerinden sâdır olur.

¹²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 443-46.

¹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyat*, s. 446.

10. Bizim ruhlarımız, en son akıldan sâdır olur.
11. [Semavi cisimlerdeki] ferdiyet, bizim ruh ve bedenden müteşekkil olmamız gibi, semavi kürelerden ve onların nefslerinin bir araya gelmesinden dolayı ortaya çıkar.
12. Ay altı âlemdeki suretler, onların kendi nedenleri tarafından değil *Vâhibu's-Suver* tarafından verilir.
13. Tahayyül melekesi, ruhun yetilerinden olan salt algının üstünde ve ötesindedir.
14. Ruh, tahayyül melekesi ile kendi bedeni haricinde başka bedenleri de hareket ettirebilir.
15. Meleklerde kötülük yoktur.
16. Tanrı, tikelleri kendi mahiyetlerinde bilmez.
17. Tanrı'ya atfedilen sıfatlarının pozitif bir delaleti yoktur.
18. Kürelerin sayısı kadar akıllar vardır.
19. Peygamberlik tabii bir yetidir.
20. İbadetler, dualar ve sadakalar tabii düzen içerisinde yer alır. Bu iddia temel alındığında İbn Sînâ'nın, ay altı âlemde gerçekleşen her şeyin bir zorunluluk içerisinde gerçekleştiğini, eğer bir kimse yüce cevherlerin hareketini ve ruhani cevherlerin silsilesini tam manasıyla kavarsa o kimsenin geleceği önceden görebildiğini iddia ediyor görünmektedir.
21. Mutluluğumuz kendi çabamıza bağlıdır.
22. Mutluluğumuz son akli bilmemize bağlıdır.

SEKİZİNCİ FASIL

Gazâlî'nin Yanılgılarına Dair Bir Derleme

1. İbn Sînâ felsefesini özetleyen (*summarizer*) ve pek çok konuda onunla hemfikir olan Gazâlî, *Metafizik*'in¹²⁹ dör-

¹²⁹ Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'si 1150'li yıllarda Latinceye çevrilmiş ve söz konusu çeviride mukaddimenin ihmal edilmesi nedeniyle bu eser Meşşai felsefenin bir özeti olarak telakki edilmiş ve Latin Batı dünyasında *Teorik Felsefe Özeti* olarak şöhret bulmuştur. Dolayısıyla burada *Metafizik* adlı

düncü makalesinde “Semavi Kürelerin Nefsler Tarafından Nasıl Hareket Ettirilebildiğine Dair” adlı kısımda açıkça görüleceği üzere,¹³⁰ semavi kürelerin hareketinin ezelî/kadim olduğunu iddia etmekle yanılmıştır.

2. Yine o, her bir aklın ve maddeden hâlî olan her şeyin ezelî olduğunu söylemekle hataya düşmüştür.¹³¹
3. Gazâlî, yüce cisimlerin bir başlangıcının olmadığını ve var olmak bakımından değil de bir mekânda olmak açısından onlarda bil kuvvelîğin bulunduğunu iddia etmiştir. Bunların hepsi zikredilen kitabın aynı kısmında açıkça görülebilir.¹³²
4. Bununla birlikte o, çokluğun İlk İlke’den aracısız şekilde sâdır olamayacağını iddia etmekle yanılmıştır. Bu sebeple o, ilk var olan şeyin, yani İlk Akıl’ın ya da ilk Melek’in Tanrı’dan aracısız şekilde sâdır olduğunu iddia etmektedir.¹³³
5. Buna ilaveten Gazâlî, birinci melekten/akıldan ikinci meleğin ve ilk semanın sâdır olduğunu, ikinci melekten ise üçüncü meleğin ve ikinci semanın sâdır olduğunu ve bu durumun son akıl ve son semaya kadar devam ettiğini iddia etmektedir. Böylece o, on akıl ve dokuz kürenin olduğunu ve bunların hepsinin zikredilen tarzda meydana geldiğini düşünmektedir. Buna ilaveten Gazâlî, kürelerin sayısının dokuzdan fazla olduğunu iddia etmedikçe, akılların sayısının da on taneden fazla olduğunu söyleyemeyeceğimizi ifade etmektedir. Ay altı âlemin bir bütün oluşturduğu fikrini benimsediği için Gazâlî, bir aklın ay altı âlemi idare ettiğini söylemektedir. Buna dayanarak o,

eser ile kastedilen Gâzâlî’nin *Makâsıdu’l Felâsife*’sidir. Bk. Özcan Akdağ, *Gazâlî ve Aquino’lu Thomas’a Göre Tanrı’nın Özgürlüğü*, Erciyes Üni. Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2015. s. 58. (ç.n.)

¹³⁰ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, (Tah. Ahmed Ferid Mezidî). Dâru’l-Kütübi’l İlmiyye, Lübnan, 2008. s. 146.

¹³¹ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 150-51.

¹³² Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 152.

¹³³ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 160.

âlemde on tane semanın, yani hareket ettirilen ilk şeyin, burçların (feleklerin) dairesel hareketinin, bu gezegenlerin yedi semasının ve bilfiil-bilkuvve şeylerin semasının var olduğunu iddia etmektedir; çünkü ona göre her semayı yöneten bir akıl vardır. Buradan hareketle o, on aklın var olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu bakış açısına göre feleklerden yalnızca dokuz tanesi göksel felek iken sonuncusu bilfiil ve bil kuvve şeylerin feleğidir. Bundan dolayı Gazâlî, dokuz tane semanın ve on tane de aklın olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.¹³⁴

6. Yine Gazâlî nurların, melekler vasıtasıyla Tanrı'dan bize ulaştığını ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda o hiçbir iyiliğin ay altı âleme aracısız şekilde gelmediğini, aksine ay altı âlemdeki bütün iyiliklerin, melekler vasıtasıyla Tanrı'dan sâdır olduğunu söylemekle yanılmıştır.¹³⁵
7. Yine o, her şeyin zorunlu tarzda meydana geldiğini ve ay altı âlemde bilfiil olanın haricindeki hiçbir şeyin Tanrı tarafından yaratılamayacağını söylemekle yanılmıştır. Zira ona göre Tanrı, maddenin temayülüne uyumlu şekilde fiilde bulunmaktadır. Nitekim o bu konuda "Eğer yaratılmış olan sineklerin sahip olduğu madde, daha mükemmel olan başka bir sureti kabul etseydi şüphesiz ki o maddeye, daha mükemmel olan bir suret *Vâhibu's-Suver* tarafından verilirdi."¹³⁶ demektedir.
8. Bununla birlikte Gazâlî, ilahi inayet konusunda, iyiliğin ilahi inayetten kaynaklandığını ama kötülüğün ilahi inayetten değil de daha ziyade maddedeki içsel belirlenimden kaynaklandığını söylemekle hataya düşmüştür. Böylece o, hiçbir kötülük içermeyen Satürn, Mars, ateş ve su gibi şeylerin Tanrı'dan sâdır olamayacağını iddia etmektedir.¹³⁷

¹³⁴ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 160-61.

¹³⁵ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 161.

¹³⁶ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 161.

¹³⁷ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 162-63.

Fakat kötülük, âlemin bittiği yerde biteceği için onun bu iddiası yanlıştır. Zira âlemin bittiği yerde oluş ve bozuluş da sona ereceği için [oluş ve bozuluşa bağlı olarak] ortaya çıkan kötülük de yok olacaktır. Şeylerin tabiatları aynı kalmakla birlikte Tanrı'nın kötülüğe engel olması mümkündür. Fakat daha yüce iyiliklere vesile olması dolayısıyla Tanrı, kötülüğe müsaade etmektedir. Bu konuya ilişkin Gazâlî'nin bütün yanılgıları, onun *Metafizik* adlı eserindeki “İlk İlke'nin Sıfatları” adlı kısımda açıkça görülebilir. Nitekim kendisi bu kısma “İlahi Şeylerin Tanrı'dan Suduru” adını vermiştir.

9. Yine Gazâlî, İlk İlke'nin, tikelleri kendi mahiyetlerinde değil de tümel tarzda bildiğini iddia ederek İlk İlke'nin ilmi konusunda da yanılmıştır. Zira ona göre, nasıl ki bir kimse kürelerin çapını ve hareketlerini bilirse tutulmanın ne zaman gerçekleşeceğini de bilir. Onun bu düşüncesi *Metafizik* adlı eserin “Yüklemelerin Çeşitliliği Üzerine” adlı kısımda yer almaktadır.¹³⁸
10. *Metafizik* adlı eserin dördüncü bölümünde yer alan “Tabiat Bilimlerine Dair” adlı kısımda ifade edildiği üzere¹³⁹ Gazâlî, insan ruhunun ve ay altı âlemde bulunan bütün suretlerin en son akıl olan *Vâhibu's-Suver*'den sâdır olduğunu iddia etmekle yanılmıştır.
11. Gazâlî, bizim bilgimizin de en son akıl olan bir akıldan [yani *Vâhibu's-Suver*'den] geldiğini söyleyerek yanılmaktadır. Zira ona göre, bizim bütün bilgimiz akılların onun-cusu olan en son akıldan gelmektedir.¹⁴⁰
12. Yine o, ruhumuzun mutluluğu elde etmesinin ancak en son akıllı (faal akıllı) temaşa etmeye bağlı olduğunu dile getirmekle yanılmıştır.¹⁴¹

¹³⁸ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 121-22.

¹³⁹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 209.

¹⁴⁰ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 210.

¹⁴¹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 211.

13. Bununla birlikte Gazâlî nihai mutluluk gayesinin tabii olduğunu iddia etmekle hataya düşmüştür; zira ona göre böyle bir mutluluk tabii olarak ruha aittir.¹⁴²
14. Yine o, ruhun cezalandırılmasının, onun faal akıldan ayrılmasına bağlı olduğunu iddia etmekle, bu hususta da yanılmıştır. Dolayısıyla Gazâlî bedenden ayrılmış olan bir ruhun, [ilahi olandan] uzak kalmanın verdiği acının miktarı¹⁴³ haricinde duyusal (bedensel) olarak cezalandırılmayacağını iddia etmiştir. Fakat duyusal ceza, ilahi olandan uzak kalmaktan dolayı bedenle bütünleşmiş bir ruhta gerçekleşebilir; zira o, bedenle bütünleşmiş ve bedensel arzuların kontrolünde olan bir ruhun, faal akıldan uzak kalmanın acısını tecrübe edemeyeceğini ve bu acıdan muzdarip olmayacağını ifade etmektedir.¹⁴⁴
15. Gazâlî, peygamberlik ve geleceğe ilişkin bilginin de bizim için tabii olduğunu söylemekle peygamberlik konusunda da yanılmaktadır.¹⁴⁵
16. Son olarak o, ruhun tahayyül vasıtasıyla diğer bedenleri etkileyebileceğini ve ruhun etkisinin, bir ruhu helak etmek ya da bir insanı öldürmek tarzında başka şeylere etki edebileceğini ve bunun da nazar olduğunu iddia ederek, ruhun fiilleri konusunda da yanılmıştır. Buradan hareketle onun açısından “Nazar bir insanı mezara, bir deveyi kaynar suya sokar.” deyişi doğrudur. Bütün bunlar, *Metafi-*

¹⁴² Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 211-12.

¹⁴³ “*the punishment of loss*” ifadesi ruhun/aklın ilahi nurdan uzak kalması neticesinde maruz kaldığı elem anlamında kullanılmaktadır. (<http://mybestessays.com/marlowes-faust-the-punishment-of-loss-2.html> 28.10.2015.) Bu sebeple biz de söz konusu kavramı, bu anlama yakın olabilecek bir anlamda çevirmeye çalıştık. (ç.n.)

¹⁴⁴ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 212-13.

¹⁴⁵ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 221.

zik adlı eserin “Tabiat Bilimleri” olarak zikredilen beşinci bölümünde açıkça ifade edilmektedir.¹⁴⁶

DOKUZUNCU FASIL

Gazâlî’nin yukarıda zikredilen yanlışlarını özetleyecek olursak onun yanlışları şunlardır:

1. Gök cisimlerinin hareketi ezelîdir.
2. Meleklerin varlığının bir başlangıcı yoktur.
3. Semavi küreler ezelîdir.
4. Çokluk, aracısız bir şekilde Tanrı’dan sâdır olamaz.
5. İlk Melek, İkinci Melek’i, ikincisi üçüncüyü meydana getirmiş ve bu durum [son meleğe] kadar devam etmiştir.
6. İlk Melek, ilk semayı, İkinci Melek de ikinci semayı yaratmış ve bu durum [son semaya] kadar devam etmiştir.
7. Kürelerin sayısı kadar melek vardır.
8. Bizde mevcut olan iyiliklerin hiçbirisi Tanrı’dan aracısız şekilde sâdır olmaz.
9. Tanrı yalnızca yaratabileceği şeyleri yaratabilir.
10. İlahi inayet kötülüğe engel olamaz.
11. Tanrı, tikelleri kendi bireysel mahiyetlerinde bilemez.
12. Bizim ruhumuz, en son akıl tarafından yaratılmıştır.

ONUNCU FASIL

Kindî’nin Yanlışlarına Dair Bir Derleme

Kindî, *Sihir Sanatları Teorisi Üzerine*¹⁴⁷ adlı eserinde pek çok konuda hataya düşmüştür.

¹⁴⁶ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 219.

¹⁴⁷ Adı geçen eser *On the Theory of Magical Arts* olarak şöhret bulan ve *On the Stellar Rays* (Çev. Robert Zoller, The Golden Gind Press, Berkley, 1993) ismiyle de anılan Kindî’nin *Kitâbu’ş-Şu’âât* adlı eseridir. (Eser hakkında bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Kindî, Yakup el-İshak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, 2002. s. 57) Eserin Arapçasına ulaşamadığımız için esere yapılan atıflar İngilizce çevirisine olacaktır. (ç.n.)

1. Söz konusu eserde o, geleceğin tamamıyla ve kayıtsız şartsız yüce kürelerin konumlarına bağımlı olduğunu söylemekle yanılmıştır. Bu konuda o şöyle der: “Bir kimse semavi kürelerin düzenini çok iyi bilirse o zaman söz konusu kişi hem geleceğe hem de geçmişe ait doğru bilgi elde edecektir.”¹⁴⁸
2. Yine o, âlemdeki tüm sebeplerin etkilerinin her bir bireyi (tikeli) de kuşattığına inanmakla hataya düşmüştür. Bu iddia, her sebebin ve her sonucun belirli anlamda sonsuz bir kudretinin olduğu sonucunu doğurmaktadır. Söz konusu açıklamaya göre, her bir sebebin sahip olduğu kudret, onun neticesi olan her bir sonuca ulaşmaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen kitabın “Elementlerin Işınları Üzerine” adlı kısmında o, “Âlemde var olan her bilfiil element, âlemi dolduracak şekilde her yöne ışıklar yayar.” ilkesini doğru kabul etmemiz gerektiğini ifade eder.¹⁴⁹ Bu iddia ise âlemdeki her mekânın, âlemde bilfiil var olan şeylerin yansımalarını içerdiği neticesini doğurmaktadır.
3. Kindî, bu âlemdeki her bir cüze ilişkin eksiksiz (*complete*) bir bilginin, bütün âleme ilişkin doğru bir bilgiye olanak sağlayacağını söylemekle yanılmaktadır. O, bu düşüncesini eserinin “Yıldızların Yansımaları Üzerine” adlı kısımda “Bu âlemdeki tek bir bireyin durumuna ilişkin eksiksiz bir bilgi, bir ayna gibi, semavi kürelerin düzenini eksiksiz olarak yansıtır.” şeklinde ifade etmektedir.¹⁵⁰
4. Yine o, her şeyin bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştiğine inanmakla yanılmıştır. Zira her şey, tam anlamıyla semavi kürelerin hareketine bağımlı olursa ve bu hareket de zorunlu ise o zaman her şey bir zorunlulukla meydana

¹⁴⁸ Kindî, *On the Stellar Rays*, 2, s. 13-14.

¹⁴⁹ Kindî, *On the Stellar Rays*, 3, s. 15.

¹⁵⁰ Kindî, *On the Stellar Rays*, 2, s. 14.

na gelecektir. Bu hususu Kindî, eserinin “İmkânlar Teorisi Üzerine” adlı kısımda “Elementler âleminde var olan, var edilen ve meydana gelen her şey nedenlenmiştir ve yaratılmıştır.” şeklinde dile getirmektedir. Dolayısıyla semavi düzenle ilişkisinden dolayı âlemde var olan her şey bir zorunluluk muvacehesinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle Kindî, bir şeyi arzulama ve ümit etme ya da bir şeyden korkma konusunda insanı cahil addetmiştir. Zira bu tarz duygular, bütünüyle olduğundan başka türlü olabilen şeylere hastır.¹⁵¹

5. Bu dünyadaki elementlerin ve bilkuvve (potansiyel) ve bilfiil (aktüel) düzeyde yer alan tikellerin kendi zatlari dolayısıyla fiilde bulunmaktan yoksun olduğunu söylemekle hata etmiştir. Doğrusu Kindî, söz konusu şeylerin kendi zatî kudretleriyle değil de semavi kürelerin kudretleriyle hareket ettiğine inanmıştır. Bundan dolayı Kindî, söz konusu eserinin “İmkânlar Teorisi” üzerine adlı kısmında, “Yaygın olan inanca göre bir element, diğer bir element üzerinde kendi kudretiyle ve yaydığı ışıklarla etki eder. Aslına bakarsanız bir element bu şekilde etki etmez, aksine semavi düzen her şeyi meydana getirir.” demektedir.¹⁵²
6. Yine Kindî ruhanî bir cevherin (*spiritual substance*) yalnızca zihinsel imaj vasıtasıyla hakiki suretlere ulaşabileceğine inanmakla yanılmıştır. Fakat onun bu düşüncesi, Augustine’in *On the Trinity*’nin üçüncü kitabının altıncı ve yedinci kısımlarında dile getirdiği düşünceye aykırıdır. Nitekim Augustine burada, “Melekler ne yaparlarsa yapsınlar, onlar yaratıcı bir ilkeye başvurmak vasıtasıyla yaparlar.” demektedir.¹⁵³ Fakat buna aykırı

¹⁵¹ Kindî, *On the Stellar Rays*, 4, s. 20.

¹⁵² Kindî, *On the Stellar Rays*, 4, s. 20.

¹⁵³ Augustine, *On The Trinity*, II/7. <http://www.newadvent.org/fathers/130102.htm>/ 23.11.2015.

bir iddia, Kindî tarafından “Hareketin Etkisine Katkıda Bulunan Nedenler Üzerine” adlı kısımda şöyle dile getirilmektedir: “Zihinde idrak edilen her bir şeyin sureti, o şeye benzer ışınlar yayar; çünkü zihin, söz konusu şeylere benzer bir fiile sahiptir.”¹⁵⁴

7. Kindî, hem zihinde tasavvur edilebilen bir suretin zihin dışındaki o şeye nedensel şekilde etki ettiğini iddia etmekle hem de maddenin suretleri kabul etmesi bakımından ruhani bir cevherin özel iradesine konu olduğuna inanmakla yanılmaktadır. Söz konusu iddia, onun eserinin “Hareketin Etkisine Katkıda Bulunan Nedenler Üzerine” adlı kısmında yer almaktadır.¹⁵⁵
8. Buna ilaveten Kindî, yukarıda açıklandığı üzere, Tanrı’ya ve diğer ilahi varlıklara dua etmenin, iyiyi muhafaza etmek ve kötü olanı da def etmek için doğal bir etkiye sahip olduğuna inanmakla ve iyi olan şeyleri dualarımızdan dolayı bize bahşedenin de Tanrı olduğuna *inanmamakla* yanılmıştır. Dolayısıyla o, Tanrı’ya dua edildiği zaman lafızların kendilerinin ya da hakiki iradenin, arzu ettiğimiz şeyleri tabii olarak meydana getiren birtakım şeyler ortaya çıkardığını düşünmektedir.¹⁵⁶
9. Eserinin “Duaların Etkisi ve Lafızların Kudreti Üzerine” adlı kısmından da anlaşılabacağı üzere Kindî, iradenin hareketinin, yüce semavi cisimler gibi zamansal şeylere tabi olduğuna inanmakla yanılmaktadır.¹⁵⁷
10. Yine o, ilahi sıfatlar konusunda, söz konusu sıfatların gerçek manasıyla Tanrı’ya atfedilemeyeceğini düşünmekle hata etmiştir. Kindî, “yaratıcı,” “ilk ilke” ve “ilahların

¹⁵⁴ Kindî, *On the Stellar Rays*, 5, s. 23.

¹⁵⁵ Kindî, *On the Stellar Rays*, 5, s. 25-27.

¹⁵⁶ Kindî, *On the Stellar Rays*, 5, s. 27 ve 6, s. 46.

¹⁵⁷ Kindî, *On the Stellar Rays*, 6, s. 28-29.

ilahî” gibi kavramların Tanrı hakkında kullanılmaması gerektiğini iddia etmektedir. Zira ona göre Tanrı’ya atfedilen kemal şeyler, Tanrı’ya ilişkin olumlu herhangi bir manayı tasdik etmez.¹⁵⁸

11. Kindî, eserinin “Şekiller Üzerine” adlı kısmından da anlaşıldığı üzere, şeylerin kendi tabiatlarındaki karakterlerinin, kendileri için belirlenmiş olan sonucu meydana getirme temayülüne sahip olduğunu iddia etmekle yanılmaktadır.¹⁵⁹
12. Kurbanların (adakların), usulüne uygun şekilde yerine getirilmesi durumunda, söz konusu fiilin doğal sonucu olarak hedeflenen şeyin kazanılacağına inanarak Kindî kurbanlar konusunda da hataya düşmüştür.¹⁶⁰
13. Yine Kindî, ilahi şeylere, öyle ki Tanrı’ya bile sunulan kurbanların sağladığı faydanın, Tanrı vasıtasıyla meydana gelmediğine, arzu edilen sonucu kurbanların doğal olarak meydana getirdiğine inanmakla yanılmıştır.¹⁶¹
14. Bizim dualar ve kurbanlar vasıtasıyla Tanrı’nın ve diğer ruhani cevherlerin rızasını kazandığımızı inkâr etmekle hataya düşmüştür. Onun bu iddiaları “Kurbanlar Üzerine” adlı bölümde açıkça görülebilir.¹⁶²
15. [Kindî’ye göre] bir şeyi yapmaya teşebbüs ettiğimiz zaman, semavi küreler ve onların konumları, başından sonuna kadar bizim fiillerimizi yönetir. Öyle ki bir fiili yapmaya teşebbüs ettiğimizde, semavi küre, o fiilin icra edilmesinde başından sonuna kadar hâkim olan bir unsurdur. Fakat Kindî, söz konusu fiilde yalnızca teşebbüsün iradi olduğunu iddia etmekle yanılmıştır.¹⁶³

¹⁵⁸ Kindî, *On the Stellar Rays*, 6, s. 44.

¹⁵⁹ Kindî, *On the Stellar Rays*, 7, s. 51.

¹⁶⁰ Kindî, *On the Stellar Rays*, 9, s. 55.

¹⁶¹ Kindî, *On the Stellar Rays*, 9, s. 57-58.

¹⁶² Kindî, *On the Stellar Rays*, 9, s. 58.

¹⁶³ Kindî, *On the Stellar Rays*, 10, s. 58.

16. Yine Kindî, bazı kurbanların tabii olarak [bir şeyleri değiştirme] niteliği olduğuna inanmakla da yanılmıştır.¹⁶⁴ Eğer iradi bir teşebbüs, kurbanların yardımıyla gerçekleşiyorsa o hâlde kurbanlar, söz konusu teşebbüsün oluşmasında başından sonuna kadar işleyen hâkim güç olacaktır.
17. Bununla birlikte Kindî, yeminlerin ve bedduaların tabii şekilde bizim eğilimlerimizi kontrol edebileceğini sanmakla da hata etmiştir.¹⁶⁵
18. Yine o, karakterlerin (zatların) bizim eğilimlerimize hâkim olabileceğini sanmakla yanılmıştır. Şayet iradi bir teşebbüs, sahip olunan karakterlerin yardımı ile meydana geliyorsa o zaman söz konusu eğilim, en başından en sonuna kadar zikredilen karakterler tarafından belirlenmiş olacaktır. Onun bütün bu iddiaları, söz konusu eserin “Fiillerin Başlangıcı Üzerine” adlı kısmında açıkça görülebilir.¹⁶⁶

ON BİRİNCİ FASIL

Kindî’nin yukarıda zikredilen yanılgılarını özetleyecek olursak onun yanılgıları şunlardır:

1. Meydana gelecek tüm şeyler, tamamıyla semavi kürelere bağlıdır.
2. Fiilleri bakımından her bir şey, âlemin her bir parçasına nüfuz eder.
3. Âlemdeki her bir tikelin bilgisi, âlemin bütünündeki düzene ilişkin bilgi edinmeye imkân sağlar.
4. [Âlemdeki] her şey zorunluluk muvacehesinde gerçekleşir.
5. Bilfiil ve bilkuvve var olan şeyler, bizatihi kendilerine ait olan faaliyetten yoksundurlar.

¹⁶⁴ Kurbanların tabiatın gidişatını değiştirdiğine dair bk. Kindî, *On the Stellar Rays*, 9, s. 56. (ç.n.)

¹⁶⁵ Kindî, *On the Stellar Rays*, 6, s. 48-49.

¹⁶⁶ Kindî, *On the Stellar Rays*, 10, s. 58.

6. Ruhani bir cevher (*spiritual substance*) yalnızca zihinsel bir tasavvur yoluyla gerçek suretlere/formlara ulaşabilir.
7. Ruhani bir cevher salt arzu vasıtasıyla suretlere ulaşır.
8. Tanrı ve ilahi varlıklar, bizim dua ve yakarışımızın sonucu olarak hiçbir şey yapamaz. Biz dualar vasıtasıyla bir şey elde ettiğimizi düşünüyorsak bunun nedeni bizim dua ve yakarışlarımızın, o şey içerisinde tabii bir neden olmasıdır.
9. İradenin fiilleri, semavi kürelerin hareketlerine tabidir.
10. Tanrı'ya atfedilen kemal nitelikler, onun hakkında olumlu herhangi bir manaya delalet etmez.
11. Karakterler, belirlenmiş olan amaçlarını (gayelerini) *tabii olarak* meydana getirirler.
12. Tanrı'ya sunulan kurbanlar da amaçlanmış olan şeyi *tabii olarak* meydana getirirler.
13. Tanrı'ya ve diğer ilahi varlıklara sunulan kurbanlar, bize hiçbir fayda sağlamaz.
14. Semavi küreler, iradi eylemlerimizi başından sonuna kadar yönetir.
15. İradi teşebbüslerimizin ortaya çıkmasına yardımcı olması bağlamında kurbanlar, yeminler ve karakterler, söz konusu teşebbüslerimizi başından sonuna kadar yönetir.

ON İKİNCİ FASIL

İbn Meymun'un Yanılgılarına Dair Bir Derleme

Eski Ahit'teki ifadelere sıkı bir şekilde bağlı olan İbn Meymun, hareketin ezelîliği konusunda Filozof (Aristoteles)'la aynı fikirde değildir; zira o, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin ikinci cildinin on altıncı ve on yedinci bölümlerinde âlemin bir başlangıcının olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁷ Böylece İbn Meymun, âlemin kadim olduğunu kanıtlamaya çalışan ve şeyler

¹⁶⁷ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, (Tah. Hüseyin Atay). AÜİF Yay. Ankara, 1974. s. 320-21.

var olduğu anda onlarda mevcut olan yaratma tabiatının [nasıl] ortaya çıktığını ortaya koymayı arzulayan Aristoteles'i, insanın, doğumdan sonraki hâlinden hareketle ana rahmindeki durumunu tespit etmeye çalışan bir çocukla kıyaslar.¹⁶⁸ Onun bu açıklamaları, eserinin ikinci cildinin on sekizinci bölümünde açıkça görülebilir.¹⁶⁹ Bu konuda İbn Meymun bir hataya düşmemiştir. Fakat o, diğer başka pek çok konuda Katolik inanç ilkelerinden ve hakikatten uzaklaşmıştır.

1. *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin birinci cildinin ellinci faslından anlaşılabacağı üzere, İbn Meymun açısından ne gerçek manada ne de zihinsel olarak Tanrı'da herhangi bir çokluk söz konusu değildir. Buradan hareketle o, üç şahsın üç gerçekliğe delalet etmesinden dolayı teslisin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bununla birlikte İbn Meymun aynı yerde, teslise inanmayı aptalca bir şeymiş gibi [değerlendirmek suretiyle], Hristiyan âlimlerin, teslisin mahiyetini izah ederken zorlandıklarını alaycı şekilde anlatmaktadır.¹⁷⁰
2. Yine İbn Meymun, aynı eserin birinci cildinin elli altıncı bölümünde görüleceği üzere, Tanrı'da ve bizde hâlihazırda var olan *hikmetin* ve *iyiliğin* tamamıyla farklı anlamda olduğuna inanmakla ilahi sıfatlar konusunda da yanılmıştır.¹⁷¹ Eserinin bir başka yerinde de İbn Meymun, söz konusu iddiasını desteklemek için peygamberden, “Beni kime benzeteceksiniz ki, onun dengi olayım?”¹⁷² sözünü aktarmaktadır.¹⁷³

¹⁶⁸ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, (Çev. Ayşe Meral). Kabalcı Yay. İstanbul. 2007. s. 498. (ç.n.)

¹⁶⁹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 325-28.

¹⁷⁰ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 119.

¹⁷¹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 138.

¹⁷² *Yeşeya*, 40/25.

¹⁷³ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 136.

Fakat bu iddia haklı çıkarılamaz; çünkü bizim sahip olduğumuz kemal nitelikler ilahi kemal sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir fail her daim fiil bakımından kendisine benzer olanı yaratıyorsa o zaman onlar arasında mutlak manada farklılık olmayabilir.

3. Bunun yanı sıra İbn Meymun söz konusu kemal niteliklerin gerçek manada Tanrı'da olmadığını düşünmekle yanılmıştır. *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserde o, "Tanrı vardır; ama [onun varlığı] bir mahiyet dolayısıyla değildir. Tanrı hayat sahibidir; fakat [onun hayy olması] bir hayat vasıtasıyla değildir. Tanrı kadirdir; ama [onun kadir olması] bir kudret vasıtasıyla değildir." demektedir.¹⁷⁴ Eserin birinci cildinin altmışıncı faslında geçtiği üzere, bütün bu sıfatlar ya selb (olumsuzlama) yoluyla¹⁷⁵ ya da yine aynı eserin altmış birinci faslında geçtiği üzere, "hayat" gibi kemal nitelikler, Tanrı'nın hayat sahibi olmasından dolayı değil de onun hayat sahibi varlıkların nedeni olması dolayısıyla sebeplilik bağlamında (*by way of causality*) ona atfedilebilir.¹⁷⁶
4. İbn Meymun, teslisin unsurlarının, yani Kelam'ın (İsa'nın) ve Kutsal Ruh'un, yalnızca Tanrı'nın zatına delalet ettiğini düşünmekle teslisin unsurlarının hakikati konusunda da hataya düşmüştür. Aynı eserde o, "Gökler, Tanrı'nın kela-mıyla tesis edilmiştir ve gökyüzündekilerin tüm kudreti onun ağzından çıkan ruhla (nefesle) yaratılmıştır."¹⁷⁷ pasajını yorumlarken burada geçen "Kelam" ve "Ruh" kavramlarının -her ne kadar bunlar farklı şahıslara referansta

¹⁷⁴ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 142.

¹⁷⁵ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 150.

¹⁷⁶ İbn Meymun bu bölümde, Tanrı'nın isimlerinin onun fiillerinden türetildiğini ifade etmektedir. *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 153. (ç.n.)

¹⁷⁷ *Mezmurlar*, 33/6.

bulunsa da- yalnızca ilahi iradeye ya da göklerin yaratıcısı olan ilahi zata referansta bulunduğu neticesine ulaşmıştır.¹⁷⁸

5. Bununla birlikte o, semavi küreler konusunda da yanılmıştır. İbn Meymun eserinin ikinci cildinin beşinci bölümünde, onların canlı olduğunu iddia etmiş ve *Mezmurlar*'daki, "Gökler Tanrı'nın yüceliğini göstermektedir." ifadesi ile *Eyüp*'te geçen "Sabah yıldızları hep birlikte beni överken" pasajlarını delil göstererek/temel alarak yıldızların akıl sahibi canlılar olduğunu dile getirmiştir.¹⁷⁹
6. Yine İbn Meymun semavi kürelerin hareketi ve devirleri konusunda da hataya düşmüştür. Zira o hareketin bir başlangıcı olduğuna inanmasına rağmen onların hareketinin hiçbir zaman sona ermeyeceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla o, âlemin bütünüyle yeniden yaratılmayacağı neticesine ulaşmaktadır. Yeşaya Peygamber'in "Yeni gökler ve yeryüzü olacak."¹⁸⁰ sözünü de hâlihazırda var olan "gökler" ve "yeryüzü" şeklinde yorumlamaktadır.¹⁸¹ "Rabb'in büyük ve korkunç günü gelmeden önce güneş kararacak ve ay da kan rengine dönecek."¹⁸² şeklinde Yoel'de geçen pasaja dair açıklamasında İbn Meymun, söz konusu pasajın kıyamet gününe değil de Yecüc ve Mecüc kavimleri ile Sanherib'in¹⁸³ ölümüne delalet ettiğini dile getirmektedir. Bunların hepsi onun eserinin ikinci cildinin otuzuncu faslında geçen ifadelerden anlaşılabilir. Nitekim İbn Meymun burada net bir şekilde zamanın ve hareketin hiçbir zaman sona ermeyeceğini iddia etmektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁸ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 164 ve 167.

¹⁷⁹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 287.

¹⁸⁰ *Yeşaya*, 65/17.

¹⁸¹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 380.

¹⁸² *Yoel*, 2/31.

¹⁸³ MÖ. 681'de ölmüş Asur Kralı. (ç.n.)

¹⁸⁴ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 380-81.

7. Bununla birlikte İbn Meymun, insanın, peygamberlerin eriştiği lütfu elde edebilecek düzeye gelecek şekilde kendisini yetiştirebileceğini ve Tanrı'nın, peygamberlik için herhangi bir kimseyi seçmeyeceğini düşünmüştür. Dolayısıyla o, kişinin kendisini hazırlayarak peygamber olmaya muktedir olabileceğini düşünmekle yanılmıştır. Sonuç olarak o, ilahi lütfun bizim fiillerimize bağlı olduğunu iddia ediyor görünmektedir. Tüm bunlar *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin ikinci cildinin otuz ikinci faslında açıkça ifade edilmektedir.¹⁸⁵
8. Yine İbn Meymun, Tanrı açısından birtakım şeylerin mümkün, birtakım şeylerin ise imkânsız olduğunu söylemekle ilahi kudret konusunda da hataya düşmüştür. O, cevher olmaksızın herhangi bir arazın var olmayacağını imkânsızlık bağlamında değerlendirmektedir. [Bununla birlikte o] bu iddiayı savunan ve Mutezilî olarak isimlendirilen kişileri de bilgi elde etme metodu konusunda cahil olarak nitelemektedir. Onun bu konudaki ifadeleri, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin üçüncü cildinin on beşinci faslında yer almaktadır.¹⁸⁶
9. Bunun yanı sıra İbn Meymun, ilahi inayet konusunda da hataya düşmüştür; zira o, Tanrı'nın insana ilişkin inayeti- nin, insanı hem tür bakımından hem de birey bakımından kapsadığına inanmıştır. Ona göre Tanrı'nın inayeti, insan haricindeki diğer bütün varlıklara, tür olarak taalluk ederken bireysel olarak taalluk etmemektedir. Dolayısıyla o, ağaçlardan düşen yaprakların ve bu tarzda tikel olarak meydana gelen diğer şeylerin ilahi inayetin kapsamında olmadığını dile getirmektedir. Buna ilaveten o, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin üçüncü cildinin on sekizinci

¹⁸⁵ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 392-93.

¹⁸⁶ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 520.

faslında görüleceği üzere, bu tarzda meydana gelen tüm şeylerin arızı şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir.¹⁸⁷

10. Yine o, Tanrı'nın, insanın doğasını ve iradesini değiştirme imkânına sahip olmasına rağmen onları değiştirmediğini -ki bu durumda peygamberlerin uyarıları anlamsız olacaktır- iddia etmek suretiyle bu hususta da yanılmıştır. İbn Meymun, bir insanın kendi kudretiyle ve Tanrı'nın herhangi bir lütfu (yardımı) olmaksızın tüm günahlardan kaçınabileceğine ve peygamberlerin taleplerini yerine getirebileceğine inanmıştır.

[Onun] bu düşüncesi temel alındığında ilahi inayet tamamıyla gereksiz bir hâl almaktadır. Dolayısıyla İbn Meymun'un bu konudaki tutumu, her ne kadar ilahi lütuf (*divine grace*) mutlu bir hayat yaşamayı kolaylaştırırsa da ilahi lütuf olmaksızın mutlu bir hayat yaşanabileceğini, yine de bu durumun ilahi lütfu lüzumsuz kılmayacağını iddia eden Pelagius'un tutumundan daha tehlikelidir.¹⁸⁸ İbn Meymun'un bu konudaki görüşleri *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin üçüncü cildinin otuz ikinci faslında açıkça görülebilir.¹⁸⁹

11. Son olarak İbn Meymun, evlilik dışı ilişkinin tabii yasaya göre günah olmadığını, sadece şariat tarafından yasaklandığı için günah olarak değerlendirildiğini iddia etmekle insan fiilleri hususunda da hataya düşmüştür. Fakat evlilik tabii yasanın bir parçası olduğu için onun bu iddiası yanlıştır. Nitekim İbn Meymun, evlilik dışı ilişkinin yasaklanmadan önce serbest olduğunu ve bu nedenle de söz konusu yasadan önce gerçekleşen Yahuda ve Tamar'ın birlikteliğinin günah olmadığını iddia etmiştir. Onun bu

¹⁸⁷ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 536.

¹⁸⁸ Pelagius, MS. 360-418 yılları arasında yaşamış Hristiyan bir ilahiyatçıdır. (ç.n.)

¹⁸⁹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 600-601.

konudaki görüşleri *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserin üçüncü cildinin otuz ikinci faslında dile getirilmektedir.¹⁹⁰

ON ÜÇÜNCÜ FASIL

İbn Meymun'un yukarıda zikredilen yanılıgılarını özetleyecek olursak onun yanılıgıları şunlardır:

1. Tanrı'da ne gerçek manada ne de zihinsel manada bir çokluk vardır.
2. Tanrı'da teslis yoktur.
3. Tanrı'ya ve bize atfedilen kemal sıfatlar bütünüyle farklıdır.
4. Tanrı'ya atfedilen ilahi sıfatlar onun hakkında olumlu hiçbir manaya delalet etmez.
5. Kelam denilen şey Tanrı'nın zatındaki kelimedir.
6. Semavi küreler canlıdır.
7. Zamanın bir başlangıcı olsa da sonu olmayacaktır.
8. Semavi kürelerin hareketleri kesintisizdir.
9. Bu âlem hiçbir şekilde bütünüyle yeniden yaratılmayacaktır.
10. İnsanoğlu, peygamberlere lütfedilen eğilimi kendisi kazanabilir.
11. Tanrı, cevher olmaksızın herhangi bir araz yaratamaz.
12. İlahi inayet, insan dışındaki şeylerde tek tek bireylere değil yalnızca türlerle taalluk eder ve söz konusu şeylerde gerçekleşen ne varsa hepsi de tesadüftür ve önceden bilinmemektedir.
13. Tanrı, insanın iradesini hiçbir zaman değiştiremez.
14. İnsan sahip olduğu kudretle güzel bir hayat yaşayabilir ve bununla peygamberlerin buyruklarını ifa edebilir.
15. Evlilik dışı ilişki, şeriatın yasaklamasından önce büyük günah değildi.

Ey yüce İsa, hamd ve hürmet sana ve senin ismine olsun ve bütün belalar da sana inanmayanların başına gelsin.

¹⁹⁰ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 698-99.

Senin elinle bize ulaşan ve hakikat olarak değerlendirdiğim Katolik inancımıza aykırı olan Aristoteles, İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazâlî, Kindî ve İbn Meymun'un fikirlerini senin yardımınla bu küçük çalışmamda toparlayabildim. Ayrıca bu çalışma yukarıda zikredilen filozofların diğer bazı yanlışlarını da içermektedir. Bununla birlikte dikkatli bir araştırmacı, burada zikredilen yanlışların başkaları tarafından da savunulduğunu tespit edebilir. Sen olmaksızın bu iş başarılmazdı. Senin onur ve şerefine. Âmin.

Ek

XIII. yy. Avrupa'sına baktığımızda gerek Kindî ve Farâbî gerekse İbn Sîna, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflara ait birtakım eserlerin Latinceye çevrildiğini ve bu eserlerin ilmî çevrelerce okunduğunu görmekteyiz. Çeviriler vasıtasıyla İbn Sîna ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin fikirleri, Latin Batı dünyasında yayılmaya başlamış ve bu fikirler Hristiyan akidesi için bir tehdit unsuru olarak algılanır olmuştur. Bu bağlamda Paris Başpiskoposu Etienne Tempier, 1270 yılında 13 önermeden oluşan bir kınama metni yayımlamıştır. “1270 Paris Kınamaları” ana hatlarıyla âlemin kıdemi, Tanrı'nın tikelleri kendi zatlarında bilip bilmediği ve faal aklın birliği gibi meseleleri içermektedir. Bir süre sonra bu metnin yetersiz kaldığı görülmüş ve yine Etienne Tempier tarafından 1277 yılında, 219 önermeden oluşan oldukça kapsamlı bir kınama metni daha yayımlanmıştır. “1277 Paris Kınamaları” doğrudan Aristotelesçi âlem anlayışı ve âlemin işleyiş tarzına dair düşüncelere bir tepki niteliğindedir. Bunun yanı sıra *Giriş*'te de belirttiğimiz üzere kınamaların hedefinde, Müslüman düşünürleri bilinçsizce takip eden Avrupalı düşünür ve teologlar da yer

almaktadır. Kısacası, Peters'in da belirttiği gibi, Hristiyanî bir *tehâfüt* olan “1277 Paris Kınamaları” hem Kindî, Farâbî, İbn Sînâ gibi düşünürlerin fikirlerini hem de Avrupa’da yayılan İbn Rüşdçü rasyonalist anlayışı hedef almaktadır. Dolayısıyla Giles ile benzer bir noktadan hareket eden Tempier’in, yayımladığı “1270 Paris Kınamaları”nı ve “1277 Paris Kınamaları”nı Türkçeye aktararak çalışmamıza dâhil etmeyi uygun bulduk.

1270 PARİS KINAMALARI¹⁹¹

1. İnsanoğlunun akli sayısal olarak bir ve aynıdır.
2. “İnsan [her şeyi] kavrar.” önermesi yanlıştır ya da hatalıdır.
3. İnsan iradesi herhangi bir zorunluluk olmaksızın ister ya da seçer.
4. Burada [yani ay altı âlemde] meydana gelen her şey, semavi cisimlerin tesirinin zorunluluğu altında gerçekleşir.
5. Âlem ezelîdir.
6. Bir ilk insan hiç olmamıştır.¹⁹²
7. İnsan olarak insanın özel sureti olan nefs, bedenle birlikte ölür.
8. Ölümden sonra bedenden ayrılan nefs, cismani bir ateşe düşer olmaz.
9. Özgür irade aktif değil pasif bir kudrettir ve o, iştihâ/arzu tarafından zorunlu olarak hareket ettirilir.
10. Tanrı tikelleri bilmez.
11. Tanrı kendi zatının dışındaki şeyleri bilmez.
12. İnsanın fiilleri ilahi inayetin idaresi altında değildir.
13. Tanrı, ölümlü ya da cismani bir şeyi, ölümsüz ya da bozulmaz kılamaz.

¹⁹¹ “The Parisian Condemnations of 1270” *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*. Ed. John F. Wippel ve Allan B. Wolter. The Free Press. New York, 1969. (ç.n.)

¹⁹² Giles bu düşünceyi Arsitotele’s’e atfeder. Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 11. (ç.n.)

1277 PARİS KINAMALARI¹⁹³

Felsefenin Mahiyetine Dair

1. Felsefi uğraştan daha mükemmel bir şey yoktur.
2. Bu dünyadaki hikmetli kişiler sadece filozoflardır.
3. Bir kimse, herhangi bir konuda kesin sonuçlara ulaşmak için kendi kendisiyle açık (*self-evident*) olan ilkelere dayanmalıdır. -Bu önermeyle, hem idrakin kesinliği hem de ona mutlak bir şekilde bağlanma kastedilirse yanlış olacaktır.-
4. Bir kimse, kendi kendisiyle açık ya da kendi kendisiyle açık olan ilkelere dayanmaksızın herhangi bir iddia da bulunamaz.
5. Belli bir konuda yakın derecesine ulaşmayan bir kimsenin otorite olduğu iddia edilemez.
6. Filozof (Aristoteles)'un, rasyonel bir şekilde ele almadığı ve tartışmadığı hiçbir mesele yoktur. Çünkü sebepler, varlıktan türetilmiştir. Nitekim her şey, ya bir bölümüyle ya da bütün olarak felsefenin alanına girer.
7. Felsefi ilimlerin yanı sıra, diğer tüm ilimler de gereklidir. Fakat bu bilimlerin gerekliliği insani teamüller dolayısıyladır.

Tanrı'ya Dair Bilgi

8. Aklımız, sahip olduğu tabii kudret ile İlk Neden'e dair bilgiye ulaşabilir. -Bu iddia yeterince güçlü değildir ve bu önermeyle aracısız şekilde Tanrı'ya ilişkin bir bilgi elde edileceği kastedilirse yanlış olacaktır.-
9. Bu ölümlü dünyada biz, zat olarak Tanrı'yı bilebiliriz.
10. Biz yalnızca ya Tanrı'nın var olduğunu ya da onun zatını bilebiliriz.

¹⁹³ "Condemnation of 219 Propositions" *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ed. R. Lerner and M. Mahdi. Collier-Macmillan. Canada, 1963, s. 335-355. (ç.n.)

Tanrı'nın Mahiyeti

11. “Tanrı negatif manada bizatihi var olandır.” önermesi, “Tanrı, pozitif manada bizatihi var olandır.” önermesinden daha açık değildir.
12. Tanrı'nın kendi zatını akletmesi ile diğer şeyleri akletmesi tanımsal olarak birbirinden farklıdır. -Bu önerme yanlıştır; çünkü Tanrı, her şeyi tek tek kendi zatında biliyor olsa da onun ilmi tektir.-

İlahi İlme Dair

13. Tanrı kendi zatı dışında başka şeyleri bilmez.
14. Tanrı mümkün varlıkları aracısız şekilde değil belirli ve yakın nedenleri vasıtasıyla bilir.
15. İlk Sebep, gelecekteki mümkün olayların bilgisine sahip değildir. Bunun birinci nedeni, gelecekteki mümkün durumların var olmamasıdır. İkinci nedeni ise gelecek mümkünlerin tikel şeyler olmasıdır. Nitekim Tanrı şeyleri, tek tek değil de [tümel tarzda bilen] bir akli kudret vasıtasıyla bilir. Şu hâlde duyum olmaksızın akıl, insan ve merkep arasında bir ayırım yapabilse de Sokrates ve Platon gibi bireyler arasında bir ayırım yapamayacaktır. Üçüncü neden ise sebep ve sonuç arasındaki ilişkidir. Zira ilahi ezelî ilim, önceden bilinen şeylerin zorunlu bir nedenidir. Dördüncü sebep ise bilinen ile bilgi arasındaki ilişkidir. Zira bilgi, bilinen şeyin nedeni olmasa bile bilinen şeye ilişkin iki zıt durumdan birisinin belirlenmesidir. Bu durum, bizim bilgimizden ziyade, ilahi olan varlığın ilmi için daha doğrudur.

İlahi İrade ve Kudrete Dair

16. İlk Neden, her şeyin en uzak nedenidir. -Tanrı'nın en yakın neden olmadığı kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır.-

17. Mahiyeti gereği imkânsız olan şey, ne Tanrı'nın ne de başka bir failin kudreti dâhilindedir. -Bu önermenin yanlışlığı, "mahiyeti gereği imkânsız olan şey" sözü ile ne kastedildiğine bağlıdır.-
18. Zatı gereği belirlenmiş bir varlık, söz gelimi Tanrı, ya her daim fiilde bulunur ya da hiçbir zaman fiilde bulunmaz. Dolayısıyla var olan pek çok şey ezelîdir.
19. Fiilde bulunmaksızın var olan aktif bir kudret, pasif kudret ile karışmış hâldedir.-Bütün fiiller bu kategoriye dâhil edilirse bu önerme yanlış olacaktır.-
20. Aracısız şekilde kendisinden ne sâdır olursa olsun Tanrı, o şeyi bir zorunlulukla yapar. -Bu önerme, özgür seçimi ortadan kaldıran bir zorlama ya da başka türlü yapmaya muktedir olamama kastedildiği zaman yanlış olacaktır.-
21. İradenin öncesinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığı sürece, bu iradeden yeni bir şey sâdır olmaz.
22. Tanrı, şimdi ortaya çıkmış (var olmuş) bir şeyin nedeni olamaz ve o, yeni bir şey de yaratamaz.
23. Tanrı'nın, iradesinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığı için, yaratmış olduğu şeyleri, şu hâlde sahip oldukları düzenin haricinde başka bir tarzda hareket ettiremez.
24. Tanrı ezelî olarak var olduğu için onun hem fiilleri hem de yaratması ezelîdir. Aksi hâlde, Tanrı'nın [fiillerinin], kendisinden önce mevcut olan başka bir şey tarafından belirlenmiş olması gerekecektir.
25. Tanrı, bir şeyi yokluktan yaratması sebebiyle değil sonsuz hareketi muhafaza etmesi nedeniyle mutlak bir kudrete sahiptir.
26. Tanrı, fiil bakımından değil zaman (*duration*) bakımından ezelî kudret sahibidir. Zira madde haricinde, [fiili] bir sonsuzluk söz konusu değildir.

Âlemin Nedenine Dair

27. İlk Neden, birden fazla âlem yaratamaz.
28. Tek olan İlk Fail'den, çokluk sâdır olamaz.
29. İlk Neden, kendi kudretini sınırlandırmıyaydı kendisine eş değerde bir neden yaratabilirdi.
30. Yapıcı ve yapılan şey arasındaki her bir farklılık madde vasıtasıyla olduğu için İlk Neden, kendisinden başka bir şeyi yaratamaz.
31. Semavi kürelerde üç ilke vardır: ezelî hareket, semavi kürenin nefsi ve ilk hareket ettiriciye duyulan aşk. -Bu önermedeki hata ilk iki ilke ile ilişkilidir.-
32. İki tane ezelî ilke vardır, yani semavi kürenin cismi ve onun nefsi.

Akılların Mahiyetine Dair

33. İlk Varlık'ın aracısız olan fiili, tek olmalı ve pek çok yönden ona benzemelidir.
34. Tanrı, nedenlenen ve ilk olarak yaratılan birinci aklın zorunlu nedenidir. [Dolayısıyla İlk Akıl'ın] hem nedenlenmesi hem de yaratılması aynı andadır.
35. Tanrı, şu anda var olan akıllardan daha fazlasını yaratmamıştır.
36. Mutlak manada hareketsiz olan İlk Varlık, hareket ettirilen bir şey vasıtasıyla hareket ettirilemez. Bu şekilde hareket etmeyen hareket ettirici varlık ise kendi zâtı dolayısıyla hareket eden bir şeydir.
37. İlk Neden, ezelî varlıkları muhafaza ettiği için gerçek manada değil mecazi manada ezelî varlıkların nedenidir. Çünkü İlk Neden olmazsa onlar da var olmayacaktır.
38. "Ezelî olan akıllar ve ayırık cevherlerin fail nedeni vardır." ifadesi mecazi iken "bunların varlığını idame ettiren bir fail neden olduğu" ifadesi doğrudur. Çünkü akıllar ve ay-

ayrık cevherler yaratılmamıştır. Eğer yaratılmış olsalardı, değişime tabi olurlardı.

39. Ayrık cevherlerin hepsi, İlk Neden'le birlikte ezelîdir.
40. Madde içermeyen her şey ezelîdir. Çünkü öncesinde var olan bir maddenin değişimi neticesinde meydana gelmeyen her şey ezelîdir.
41. Eğer ayrık cevherler, bilkuvvelik içeren maddeyi içerseydi onlar her daim fiilde bulunmak ve sahip oldukları surete sahip olmak için zorunlu olarak sürekli bir nedene muhtaç olacaktı. Bu sebeple onlar ezelîdir.
42. Tanrı, madde olmaksızın türün fertlerini çoğaltamaz.
43. Akıllar maddeden hâli varlıklar oldukları için Tanrı tür bakımından aynı olan akıllar yaratamaz.
44. Ayrık cevherler, ezelî ve maddeden hâli oldukları için onlarda değişim söz konusu olmadığı gibi bilkuvvelik de yoktur.
45. Tamamıyla değişmez olması hasebiyle akıl, ezelde Tanrı tarafından böyle yaratılmıştır. Ne var ki semavi kürenin nefsi böyle değildir.
46. Ayrık cevherler, mahiyetleriyle özdeştir. Çünkü bir şeyi o şey yapan zat ile bu zat sayesinde var olan şey aynıdır.
47. Bilen ile bilinen arasında bir ayrım olmadığı için aynı şekilde bilinen şeyde de bir ayrım olmaması nedeniyle akla dair bilgi, onun kendi cevherinden farklı değildir.
48. Melek, yeni olan bir şeyi idrak edemez.
49. Ayrık cevherler, fiillerinde sonsuzdur. Çünkü madde haricindeki şeylerin sonsuz olması mümkündür.
50. Duyulur dünyada bir cismi hareket ettirmeyen herhangi bir ayrık cevher olsaydı o, bu âlemde yer almazdı.
51. Maddeden ayrık ezelî cevherler, yaratıldıkları zaman kendilerine bahşedilmiş olan tüm iyilik imkânlarına sahiptirler ve onlar sahip olmadıkları bir şeyi de arzulamazlar.

52. Tek bir arzuya sahip olmaları hasebiyle ayırık cevherlerin fiillerinde bir değişim söz konusu değildir.
53. Akıl, melek ya da ruh bir mekânda değildir.
54. Ayırık cevherler, cevherleri dolayısıyla bir mekânda değildir. -Cevherin bir mekânda olmadığı kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır. Şayet cevherle, bir mekânda var olan şeyin nedeni kastedilirse ayırık cevherlerin bir mekânda olmadığı doğrudur.-
55. Ayırık cevherler, fiilleri açısından bir konumdadır. Onlar belli bir konumda ya da yerde olmayı irade etmedikçe bir uçtan diğerine ya da ortaya doğru hareket etmezler. -Bununla, bir cevherin fiilde bulunmaksızın bir mekânda olmadığı ve bir mekândan diğerine geçemediği manası kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır.-

Akılların İşlevine Dair

56. Ayırık cevherler, sahip oldukları akıl vasıtasıyla birtakım şeyleri var eder.
57. Bir akıl, aracı akıllar vasıtasıyla Tanrı tarafından yaratılır.
58. Üstte olan akıllar, semavi kürenin hareketi olmaksızın akıl sahibi nefsleri yaratır. Bunun aksine en aşağıda olan akıllar ise hayvani ve nebati nefsleri, semavi kürelerin hareketleri aracılığıyla yaratır.
59. Bir melek, yaptığı fiilin zıddını, aracısız şekilde yapma kuvvesine sahip değildir. Zira melek bu tarz fiilleri, küreler gibi başka şeylerin faaliyeti aracılığıyla yapabilir.
60. Üstte olan akıllar, aşağıda olan akıllarda ortaya çıkan yeni şeylerin nedeni değildir ve üstte olan akıllar, aşağıda olan akılların ezelî ilminin nedenidir.
61. Bir akıl mahza suret olduğu için sahip olduğu bu suretleri, semavi küreler aracılığıyla maddeye bahşeder.
62. Ezelî madde, ruhani cevherlere tabidir. -Bu önerme, mut-

lak doğru olarak kabul edilirse ve değişimin her bir tarzına göre değerlendirilirse yanlış olacaktır.-

63. En üstte olan akıllar, daha aşağıda olanlara tesir ettiği gibi, bir ruh da başka bir şeye, hatta hayvani nefse de tesir eder. Söz konusu tesir dolayısıyla bir büyücü, bir deveye bakmakla onun çukura düşmesine neden olabilir.¹⁹⁴

Aşağıda Olan Varlıkların Yaratılması ve Semaya Dair

64. Tanrı, yıldızların bir araya gelmesi-ayrılması ve diğer yüce kürelerin hareketinin zorunlu nedenidir.
65. Bir an bile tüm nedenler durmuş olsa işte o zaman Tanrı'nın da fiilde bulunmadığı iddia edilebilir.
66. Tanrı, semavi küreleri, doğrusal bir şekilde hareket ettiremez. Eğer öyle olursa boşluk meydana gelecektir.
67. İlk Neden, oluşa tabi şeyleri aracısız bir şekilde meydana getiremez. Çünkü bunlar yeni olgulardır ve yeni olan olgular da başka türlü olmaya muktedir olan aracı nedenlere muhtaçtır.
68. İlk Neden, aracı nedenler olmaksızın ay altı âlemdeki çokluğun nedeni olamaz. Çünkü hiçbir şey, kendisi değişmeksizin değişen şeylere neden olamaz.
69. İkincil nedenlerin meydana getirdiği etkiyi Tanrı, söz konusu nedenler olmaksızın meydana getiremez.
70. Tanrı, farklı konumlardaki semavi kürelerin vasıtasıyla birtakım karşıt olguları meydana getirebilir.
71. Semavi kürelerdeki hareketin ilkesi olan mahiyet, ona hareket veren akıldır. -Bununla suret ve fiil olan zati mahiyet kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır.-
72. Semavi küreler, hareket bakımından değil cevher bakımından ezelîdir.

¹⁹⁴ Giles söz konusu iddiayı Gazâlî'ye atfetmektedir. Bk. Giles'in Gazâlî derrişlemeleri. (ç.n.)

73. Semavi küreler, nefis denilen içsel bir ilke vasıtasıyla hareket ettirilir. Yine onlar, canlı varlıklarda olduğu gibi, nefis ve arzu gücü tarafından hareket ettirilir. Nasıl ki canlılar arzuları ile hareket ediyorsa semavi küreler de böyle hareket etmektedir.
74. Yüce akıllar, iradesiyle semaya hareket verir.
75. Semanın nefsi akıldır ve semavi küreler birer alet değil duyusal yetinin birer organı olan göz ve kulak gibi, aklın bir organıdır.
76. Nasıl ki semavi cisimler insan bedenine etki ediyorsa semavi kürelere hareket veren akıl da kuvve-i natıkaya etki eder.
77. Semanın gayesi ay altı âlemdeki şeylerin oluşumunun kesintiye uğramamasıdır. Bu nedenle o, her zaman hareket eder. Onun hareketinin sürekli olmasının diğer bir nedeni de şudur: Sema, varlığını ve hareket kudretini kendi hareket ettiricisinden alarak başka şeyleri hareket ettirir ve aynı zamanda o bu hareketiyle diğer şeyleri muhafaza eder. Şayet semanın hareketi durursa oluş da kesintiye uğrayacaktır.
78. Sema, oluşa tabi olan şeylerde bir çeşitlilik meydana getirmedikçe yeni bir şey var olamaz.
79. Sema sürekli sabit olsaydı sahip olduğu hareketi semaya veren Tanrı olmayacak, dolayısıyla da *ateş*, *pamuğu* yakmayacaktı.
80. Semanın hareketinin ezelî olduğunu kanıtlamaya çalışan Filozof'un akıl yürütmesi, sofistیک bir argüman değildir. Nitekim ilim sahibi pek çok kimsenin bu argümanı anlamıyor olması şaşırtıcıdır.
81. Semavi bir küre, bütün formların aracısız fail nedenidir.
82. Yıldızların kudreti ile belli bir orandaki balçıktan (*humor*), babanın menisi dolayısıyla meydana gelen bir şey

elde edilebilir. Yani insan, balçıktan yaratılabilir. Dolayısıyla çürümüş bir şeyden kâmil bir insan var edilebilir.

Âlemin Ezelîliğine Dair

83. Âlem yokluktan yaratılmış olsa da hadis değildir. Varlığı ve yokluğu arasında bir zaman geçmiş olsa da söz konusu yokluk, zamansal değil tabiat bakımından bir yokluktur.
84. Âlem, öyle bir tabiata sahiptir ki o sahip olduğu bu tabiatla geçmişte vardır ve gelecekte de var olmaya devam edecektir. İşte âlem, söz konusu tabiat dolayısıyla ezelîdir.
85. Âlem, kendi içerisinde barındırdığı türler açısından ezelîdir. Dolayısıyla zaman, hareket, madde fail ve kabul edici olan şeyler de ezelîdir. Çünkü bu âlem Tanrı'nın ezelî kudretinin eseridir. Bu sebeple, âlemin nedeni olan İlk Neden'de yeni bir şey meydana gelmediği sürece, malul olan âlemde yeni bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır.
86. Ezelîlik ve zaman, gerçekte bir varlığa sahip değildir; aksine zihnî bir durumdur.
87. Bir şey, gayesi bakımından değil başlangıcı dolayısıyla ezelîdir.
88. Başlangıcı ve sonu dikkate alındığında zaman ezelîdir. Çünkü sonsuzluğun bir parçası katedilemiyorsa onun bütününün katedilmesi imkânsızdır. Onun parçalarından hiç birisini katedemiyorsak sonsuzluğu da katetmemiz mümkün değildir.
89. İlk Neden'in iradesinin, birtakım karşıt durumları içerdiği iddia edilmedikçe âlemin ezelîliğine dair Filozof (Aristoteles)'un argümanlarını, çürütmek imkânsızdır.
90. Âlemin var olması kesintiye uğramaz. Çünkü İlk Fail, şeylerin şu anki suretinden başka bir surete dönüşmesi ve benzer şekilde maddenin tabiatının sürekli olarak değişime maruz kalmasında olduğu gibi, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi için ezelî bir nedendir.

91. Sema, hâlihazırda sonsuz sayıda devir yapar ve bunu İlk Neden bilir; fakat yaratılmış akılların bilmesi imkânsızdır.
92. Otuz altı bin yıllık devirden sonra aynı konuma gelen semavi küreler, şu an ortaya çıkan aynı etkileri meydana getirecektir.

Şeylerin İmkânı ve Zorunluluğuna Dair

93. İlk Neden'le ilişkili olarak birtakım şeyler şans eseri gerçekleşebilir. Eğer her şey İlk Neden tarafından önceden belirlenmiş olursa bu durumda, şeyler zorunlu olarak meydana gelecektir.
94. Âlemde mündemiç olan belirlenim, doğrudan ilahi inayetin bir sonucu değil aksine semavi kürelerin hareketi dolayısıyla gerçekleşen bir şeydir. Fakat söz konusu belirlenim, ay altı âlemdeki varlıklar birtakım karşıt durumları içerdiği için ay altı âlemdeki varlıklara bir zorunluluk empoze etmez, aksine ay üstü âlemdeki varlıklara bir zorunluluk empoze eder.
95. İlk Neden dolayısıyla zorunlu olan her bir varlık, bizatihî kaim olan İlk Neden gibi bir kayyumiyete sahip değildir. Bu durum bizatihî kendi başlarına kaim olamayan aracı nedenler için de geçerlidir.
96. Bazı varlıklar, âlemde işleyen nedenlerle ilişkisi bakımından değil de kendi zatlarında değerlendirildiğinde, İlk Neden'in sisteminden ayırırlar. -Bununla, İlk Neden'e nispetle varlıklar sisteminin, aşağı nedenler sisteminden daha özsel ve onların ayrılamaz bir parçası olduğu kastedildiği zaman bu önerme yanlış olacaktır.-
97. Birtakım yanlış şeyler yapmak ya da kötü şeyler yaratmak, yüce nedenlerin iradesiyle yaptığı bir şey değildir; aksine bunlar doğa tarafından meydana getirilir.
98. Fail nedenler arasında yer alan ikincil bir neden, İlk Neden'den tevarüs etmediği bir faaliyete sahip olamaz.
99. Birden fazla ilk hareket ettirici yoktur.

100. Fail nedenlerden İlk Neden, fiilde bulunmayı bırakırsa kendi tabiatlarına göre fiilde bulunan ikincil nedenler de fiilde bulunamayacaktır.
101. Hiçbir failin, bir duruma ya da iki durumdan birisine karşı eşit mesafede olması söz konusu değildir. Çünkü fail, önceden belirlenmiştir.
102. Hiçbir şey rastlantı eseri gerçekleşmez. Aksine her şey bir zorunluluk muvacehesinde meydana gelir. Gelecekte meydana gelecek olan her şey, bir zorunluluk neticesinde gerçekleşir ve var olmayan şeyler ise imkânsız olduğu için var olmamıştır. Dolayısıyla nedenler dikkate alındığında her şey zorunlu olarak meydana gelir. -Bu önerme, Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı kitabında dile getirdiği "Nedenlerin birlikteliği, şans kavramının tanımında içermektedir." ifadesine aykırı olduğu için yanlıştır.-
103. Olayların zorunluluğu, onların mekânlarının/konumlarının türünden kaynaklanır.
104. İnsanlar arasındaki hem maddi hem de manevi birtakım farklılıklar, semavi kürelerin yörüngelerinin farklılığından kaynaklanmaktadır.
105. Beden ve bedeninin tamamlayıcısı olan nefis ile ortaya çıkışı anında insan, belirli birtakım fiilleri ifa etmesine neden olan üst ve alt seviyedeki nedenler silsilesi tarafından kendisine verilmiş bir fitrata sahiptir. -Bu önerme, tabii hadiseler ve onların sahip olduğu fitrat kastedilmezse yanlış olacaktır.-
106. Eğer bir kimse, "Talih birine gülerse o kişi hayatta kalacak; gülmezse ölecektir." diyerek sağlık-hastalık ve hayat-ölüm gibi şeyleri yıldızların konumuna ve talihe atfederse [hata yapmış olacaktır].
107. Semavi kürelerin aracılığı olmasaydı Tanrı ilk maddeye şekil veremezdi.

Maddi Şeylerin İlkelerine Dair

108. Fail olmaksızın maddeden hiçbir şey meydana gelemez ve madde olmaksızın da failden hiçbir şey sâdır olamaz. Aynı şekilde Tanrı da bilkuvve olan madde olmaksızın fail neden olamaz.
109. Var olmak ve maddeye ilişmek zorunda olan bir suret, onu maddeden meydana getiremeyen bir fail tarafından yaratılamaz.
110. Suretler maddenin aracılığı olmaksızın çoğalamaz. -Bu önerme, maddenin bilkuvveligine bağlı olmayan suretler kastedildiği zaman yanlış olacaktır.-
111. Unsurlar, öncesel bir oluş sayesinde kaos hâlinde olan şeyden meydana gelmiş olsalar da ezelîdirler.
112. Unsurlar ezelîdir. Fakat onların şu anda sahip oldukları fitrat, sonradan yaratılmıştır.

İnsan ve Faal Akla Dair

113. Bir insan, nefs-i natıka yetisine sahip olmasa da insan olabilir.
114. Bir insan, beslenme yoluyla bireysel ve sayısal manada başkası olabilir.
115. Tanrı, sayısal açıdan bir sürü ayırık nefsler yaratamaz.
116. Sokrates ve Platon gibi aynı türlerin fertleri, sadece madde dolayısıyla farklılaşır. Çünkü her bir fertte var olan insanlık sureti, sayısal olarak birdir. Sayısal açıdan tek olan bir varlığın, farklı konularda olması şaşırtıcı değildir.
117. Akıl da herkes için bir ve aynıdır. Çünkü akıl, şu veya bu bedenden ayrılmış olsa da bütün bedenlerden ayrılmış değildir.
118. Faal akıl, mümkün akla göre daha üstün bir konumda olan ayırık (mufârik) bir cevherdir. Cevher, kudret ve fa-

aliyet bakımından bu akıl, bedenden ayrıdır; fakat insan bedenine has olan suretten ayrı değildir.

119. Semanın hareketi, akıl sahibi nefsin aşkından dolayıdır ve akıl sahibi olan nefis, diğer bir deyişle akıl, bir beden olmaksızın ortaya çıkamaz.
120. İnsanın sahip olduğu suret, harici bir kaynaktan değil maddenin bilkuvvelîğinden sâdır olur. Eğer aksi olsaydı bu durumda oluş, aynı tarzda meydana gelmeyecekti.
121. Harici bir kaynaktan gelmeyen hiçbir suret, maddeyle birlikte bir şeye suret veremez. Çünkü ayrılabilen bir şey, bozulabilen herhangi bir şeye suret veremez.
122. Bir akıl ve kürenin fiildeki birliği gibi bir birlik olmadıkça, insanın duyu ve akıl sahibi olmasından hareketle, zat bakımından insanın tek olduğu sonucuna ulaşılamaz.
123. Bir kaptanın, geminin sureti olması gibi, akıl da bedenin bir suretidir. Ve akıl, insanın kâmil bir varlık olmasının özsel bir unsuru değildir.
124. İnsanlık, [hariçteki] fertlerde değil zihinde var olan bir surettir.
125. Ayrık (mufârık) aklın fiili, fiilde bulunabileceği bir suret sahibi olmayan bir şeyin fiili olması bakımından bedene ilişir. -Aklın, insanın bir sureti olmadığı kastedildiği zaman bu önerme yanlış olacaktır.-
126. İnsanın nihai kemali olan akıl, bütünüyle mufârıktır.
127. İnsan nefsi, ya arızı bir durumdan dolayı ya da özsel bir durum sebebiyle, konumu bakımından hiçbir şekilde hareket etmez. Eğer insan nefsi, cevheri vasıtasıyla bir konumda ise hiçbir zaman bir yerden başka bir yere hareket edemeyecektir.
128. Nasıl ki boşluk olmadığı sürece ağır ve hafif bir şey hareket edemiyorsa, beden de hareket etmedikçe, ruh onu hiçbir zaman hareket ettiremez.

129. Nefsin cevheri ezelîdir. Bunun gibi faal akıl ve mümkün akıl da ezelîdir.
130. İnsan akı, her zaman aynı kalan bir sebepten gelmesi ve bilfiil hâle gelmeden önce bilkuvvelik içeren maddeden hâlî olması hasebiyle ezelîdir.
131. Şu veya bu insanla ilişkili olan salt nazari akıl da ezelîdir ve fesada uğramaz. Fakat insandaki tahayyül melekesi bozulunca nazari akıl da bozulur.
132. Akıl, asıl arzuladığı şeyi, diğer bütün arzularının merkezine yerleştirdiği zaman bedenden kurtulabilir.
133. Nefs bedenden ayrılmaz ve bedenle olan uyumu bozulduğu zaman nefis de bozulur.
134. Canlı bir varlıktan ayrılan akli nefis, canlı bir şey olarak varlığını devam ettirir.
135. Felsefi açıdan bakıldığında bireysel bir nefis bozulmaz. Fakat inanç açısından bakıldığında söz konusu nefis bozulabilir.
136. Farklı bedenleri hareket ettirebilen akıl, bir bedenden diğerine intikal edebilir.
137. İnsanın sureti olan ruh, belli bir oranda mevcut maddeye sürekli olarak tekrar döndüğü için insanın var oluşu döngüseldir.
138. Ne ilk insan ne de son insan vardır. Hakikatte bir insanın başka bir insandan meydana gelmesi, her zaman böyleydi ve böyle olmaya devam edecektir.¹⁹⁵
139. İnsanların var oluşu kesintiye uğrasa da İlk Neden'in kudreti ile bu durum kesintiye uğramayacaktır. Çünkü ilk küre, sadece elementlerin değil insanın da var oluşunun nedenidir.

¹⁹⁵ Giles bu düşünceyi Aristoteles'e atfeder. Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 11. (ç.n.)

İnsan Aklının Faaliyetine Dair

140. Faal akıl, bizim sahip olduğumuz mümkün akıl ile bütünleşmez ve mümkün akıl da özsel olarak bizimle bütünleşmez. Eğer mümkün akıl bir suret olarak bizimle bütünleşmiş olsaydı bu durumda o, bizden ayrılmayan bir şey olurdu.
141. Mümkün akıl, akledilebilir tabiatın durumundan dolayı, anlama aktına sahip olmadan önce fiil olarak yoktur. Bir şeyin fiil hâlinde olması, onun bilfiil olarak anlama aktına sahip olması demektir.
142. Türleri kabul eden fiil ve akledilirlerin terkibi ya da türlerin en basit hâliyle alınması sonucunda ortaya çıkan hükümlerle (yargılarla) ilişkili olarak mümkün akıl, bütünüyle bedenden ayrılamaz. -Bununla algıların bütün türleri kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır.-
143. İnsanın da semavi küreler gibi aynı şekilde kavrayış, hayat ve zatı gereği hareket ettiği söylenmektedir. Yani bu tarz fiilleri sergileyen bir fail, özsel olarak değil de hareket verenin hareket ettirilen şeyle ilişkisi bağlamında o şeyle bütünleşir.
144. Akıl ve akleden suret bakımından kendisi olduğu sürece, bilen ve bilinenden hareketle, bilen ve bilinenin tek bir cevher olduğu sonucu çıkar.
145. Nefs-i natıka kendisini bilmekle diğer şeyleri bilir. Çünkü şeylerin türleri, onunla eşzamanlı olarak var edilmiştir. Fakat söz konusu bilgiye sahip olsak da o bilgi bize ait değil, aksine faal akla aittir.
146. Bizim bir şeyi daha mükemmel ya da daha az mükemmel kavramamız pasif akıldan kaynaklanır ve bu da duyusal kudret olarak adlandırılır. Tüm insanlarda tek bir akıl olduğu ve tüm nefslerin eşit olduğu kastedildiği için bu önerme yanlıştır.

147. Bedenlerden dolayı değil de akılların kendisinden kaynaklanan bir çeşitlilik sebebiyle bazı akılların, diğer bazılarından daha şerefli olduğunu iddia etmek kabul edilir bir şey değildir. Aynı şekilde nefslerin de daha şerefli ve daha az şerefli olması, akıllarda olduğu gibi, bulundukları bedenden kaynaklanmaz. -Bu önerme yanlıştır. Çünkü bu durumda, *İsa'nın ruhu, Yahuda'nın ruhundan daha şerefli olmayacaktır.*-
148. Yüce İsa'ya ve onun havarilerine dair bilgi, sayısal olarak birdir. Bunun nedeni, bir olan aklın, maddenin bilkuvveligi dolayısıyla çoğalan bir suret olmasıdır.
149. Ölmüş olan Sokrates'in akli şu anda yaşayan bir kimse- nin elde ettiği ilmi elde edemez.
150. Tabiatı gereği var olması ya da olmaması belirlenemeyen bir şey, kendi zati gereği zorunlu olan bir şey tarafından belirlenir.
151. Ruh, başka bir şey tarafından harekete geçirilmedikçe hiçbir şeyi irade edemez. Dolayısıyla "Ruh, bizatihi irade eder." önermesi yanlıştır. -Bu önerme ruhun başka bir şey tarafından harekete geçirildiği, diğer bir deyişle iradenin hareketinin tek nedeninin arzu edilen bir şey ya da nesne olması manasında anlaşılırsa yanlıştır.-
152. Bütün iradi fiiller, ilk hareket ettiriciye irca edilebilir. -Bununla, bozuluşa tabii olmayan, yaratılmamış olan ve zati dolayısıyla fiilde bulunan ilk hareket ettirici kastedilmezse bu önerme yanlış olacaktır.-
153. İrade ve akıl, kendi başlarına hareket etmez. Aksine onlar ezelî nedenlerden dolayı, yani semavi cisimler vasıtasıyla hareket eder.
154. İrademiz semavi kürelerin kudretine tabidir.
155. Semavi bir küre, doktorun tedavi etme iradesinin nedenidir.
156. Özgür seçimimizde yıldızların gizli de olsa bir etkisi vardır.

157. İki şey dikkate alındığında bunlardan en güçlü olan daha güçlü hareket edecektir. -Hareket eden nesne bir mekân-da hareket etmiyorsa bu önerme yanlış olacaktır.-
158. İnsan bütün fiillerinde arzusunu takip eder ve her zaman en baskın olan arzusunun peşindedir. -Bununla insanın fiillerini yöneten en baskın kuvvetin, onun arzuları olduğu kastedilirse yanlış olacaktır.-
159. Arzu, tüm engeller ortadan kaldırıldığında, zorunlu olarak arzulanan şey tarafından harekete geçirilir. -Akli arzular dikkate alındığında bu önerme yanlıştır.-
160. Eğer iradenin doğası nedenlenmiş olmak ise iradenin böyle bir özelliğe sahip olması durumunda, onun irade etmemesi imkânsız olacaktır. Dolayısıyla hareket ettiren şey, iradeyi hareket ettirme özelliğini muhafaza ettiği sürece, iradenin o şey tarafından harekete geçirilmesi oldukça tabiidir.
161. Kendi zatında irade, maddede olduğu gibi birtakım karşıt durumlarla belirlenmemiştir. Aksine irade, maddenin fail bir neden tarafından belirlenmesi gibi, arzu duyulan nesne tarafından belirlenir.
162. İrade, akıl tarafından dikte edilen şeyi zorunlu olarak ister ve aklın kendisine dikte ettiği şey konusunda da seçim yapamaz. Bu bir zorlama değil iradenin tabiatından gelen bir şeydir.
163. Karşıt durumlara ilişkin bilgi, nefs-i natıkanın karşıt durumlara ilişkin bir potansiyele sahip olmasının nedeni- dir. Her yönüyle tek olan bu kudret, karşıtlara ilişkin bir potansiyele sahip değildir.
164. Nasıl ki hayvanların iradesi, onların arzuları tarafından belirleniyorsa insanın iradesi de bilgisi tarafından belirlenir.
165. İfa edilmiş bir fiil neticesinde bir sonuca ulaşıldıktan sonra irade artık özgür kalamaz. Fiile ilişkin hukuki müeyyideler de cahil kişinin ıslah edilmesi amacıyladır. Söz konusu ıslah da diğer bireyler için bir bilgi kaynağıdır.

166. Akıl ne kadar saf hâle getirilirse, irade de o oranda saf hâle gelir. -Bu önerme, “Ruhum senin haklı nedenlerini arzulamakta”¹⁹⁶ pasajına dair Augustine’in tefsiri dikkate alındığında yanlıştır. Söz konusu önermeye göre rahmet, iradenin ahlakiliği (*rectitude*) neticesinde gelen bir şey değil aksine bilgi neticesinde gelen bir şeydir. Nitekim bunu savunan Pelagius da yanılmıştır.-
167. Ruhun en üst düzey yetilerinde bir günahın olması söz konusu değildir. Dolayısıyla günah iradeden değil tutkulara kaynaklanır.
168. Tutkuları neticesinde fiilde bulunan insan, zorunluluk muvacehesinde fiilde bulunmaktadır.
169. Bir fiile ilişkin, tutku ve bilgi olduğu müddetçe, irade bunlara karşı koyamaz.

Ahlaki Meselelere Dair

170. İnsan için mümkün olan iyilik, akli erdemlere bağlıdır.
171. Filozof’un *Etik* adlı eserinde dile getirdiği gibi, akıl ve erdem sahibi insan, bir fiili akli ve ahlaki erdemler vasıtasıyla iyi bir şekilde ifa ettiği zaman sonsuz mutluluğu elde edebilir.
172. Mutluluk, başka bir dünyada değil bu dünyada elde edilir.
173. Mutluluk, Tanrı’nın doğrudan bahşettiği bir şey değildir.
174. Ölümden sonra insan iyi olan her şeyi kaybeder.
175. Sokrates ezelî olmaya muktedir olmadığından dolayı, ezelî olmak için onun sahip olduğu mahiyet ve tür değiştirilmelidir.
176. Tanrı ve akıllar, semavi kürelerin aracılığı olmaksızın uyku hâlindeki insana birtakım bilgiler bahşedemez.
177. Vecd hâli ve müşahedeler, ancak tabiat tarafından meydana getirilir.

¹⁹⁶ *Mezmurlar*, 118/20. (ç.n.)

178. Belirli şeyler aracılığıyla bir kimse, gerçekleşmiş olsun ya da olmasın insanın niyetini bilebilir ve hatta insanın niyetini değiştirebilir. Yine bir kimse, birtakım öngörüler vasıtasıyla, gelmekte olan yabancı kişinin kim olduğunu bilebilir. Bunun yanı sıra söz konusu kişi, tanıdık olsun veya olmasın ya da hırsız olsun veya olmasın, bir kimseyi köleleştirebilir veyahut hapsedilmiş kişileri de serbest bırakabilir.
179. Tabiat kanunları, sadece akıl sahibi olmayan canlıları öldürmeyi yasaklamakla kalmaz; aynı zamanda başka şeyleri de yasaklar.

Hristiyan Şeriatına Dair

180. Hristiyan şeriatı, bilginin önünde bir engeldir.
181. Diğer şeriatlarda olduğu gibi Hristiyan şeriatında da birtakım masalların ve hataların varlığı söz konusudur.
182. Hristiyan teolojisini bilmekle bir kimse, çok şey öğrenmiş demek değildir.
183. Teologların öğretileri, birtakım masallara dayanmaktadır.
184. Felsefeye göre mümkün ve imkânsız olan bir şey, her bakımdan mümkün ya da imkânsız olan bir şeydir.

Kilisenin Dogmalarına Dair

185. Basitlik sıfatı ile çeliştiği için Tanrı'da teslis yoktur. Çünkü bir taş yığnında olduğu gibi, eğer bir şeyde gerçek manada bir çokluk söz konusu ise zorunlu olarak o şey için birleşme ve terkip de söz konusudur.
186. Tanrı, kendi suretinde bir şey var edemez (doğuramaz). Şayet böyle bir şey var olmuş ise o şeyin başlangıcı vardır ve var olmak için başka bir şeye bağımlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisi gibi bir varlık doğurması, kemal niteliği ile bağdaşmaz.
187. Yaratma, varlıktaki her türlü değişimdir. -Bu önerme ile değişimin bütün türleri kastedilirse yanlış olacaktır.-

188. Şeylerin, bir yokluktan geldiği ve bir ilk yaratma ile var edildiği düşüncesi doğru değildir.
189. İman esaslarına aykırı olsa da [geleneksel] yaratma anlayışı mümkün değildir.
190. Âlem bir fail tarafından yaratılmadan önce boşluktadır. Zira mekân, kendisi üzerinde bulunan şeyi önceler. Dolayısıyla âlem için yaratılmadan önce içinde hiçbir şeyin olmadığı bir mekân olacaktır; o da boşluktur.
191. Doğa filozofları, âlemin yaratılmış olduğu düşüncesini reddetmekte ve bu düşüncelerini tabii nedenlere ve sebeplere dayandırmaktadırlar. Bunun aksine dindar kimseleler ise âlemin ezelî olduğunu reddetmekte ve bu düşüncelerini tabiatüstü nedenlere dayandırmaktadırlar.
192. Semanın şimdi ya da başka bir zamanda sakin olduğunu söyleyen teologlar, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Dolayısıyla “sema vardır ve hareket etmez” demek çelişkili bir durumu ifade edecektir.
193. Ateşle gerçekleşen bir afetin tabii şekilde gerçekleşmesi mümkündür.¹⁹⁷
194. Maddi suret yaratılmamıştır.
195. Baba ya da bir insan gibi özel (*proper*) bir fail olmaksızın Tanrı bir insan yaratamaz.
196. Cevher olmaksızın bir araz yaratmak çelişki ifade eden bir imkânsızlıktır.
197. Tanrı, cevher olmaksızın var olan bir araz ya da aynı anda var olan birden fazla boyut yaratamaz.
198. Bir cevher olmaksızın var olan bir araz, eş anlamlılık dışında, araz olarak nitelenemez, dolayısıyla bir nicelik ya da boyut kendi başına var olamaz. Eğer öyle olursa bu durumda araz cevher olacaktır.

¹⁹⁷ Mezmurlar, 21/9. Albert Magnus’a göre bu durum mümkündür.
http://biblehub.com/sermons/auth/taylor/the_deluge_of_fire.htm. (ç.n.)

199. Tanrı'nın, mevcudat ile maddi ya da sûrî bir neden olarak ilişkisi yoktur. Tanrı, cevher olmaksızın bir araz yaratamaz; çünkü arazın mahiyeti, onun bilfiil olarak bir cevherde var olmasını gerektirir.¹⁹⁸

Hristiyanî Erdemlere Dair

200. Doğuştan gelen ve kazanılmış erdemler dışında başka bir erdem yoktur.
201. Bir kimse, inanca aykırı olduğu gerekçesiyle sapkın (*heretic*) olarak nitelenirse bu kimse endişe duymamalıdır.
202. İnsan ibadet etmeyebilir.
203. Bir kimse, ifşa olmadığı sürece günah çıkarmayabilir (*confess*).
204. İnsan, cenaze merasimlerini dikkate almayabilir.
205. Zina, yani evlenmemiş bir kadınla ilişkiye girmek, günah değildir.¹⁹⁹
206. Cinsel birleşme esnasındaki tecavüz gibi tabiata aykırı olan bir günah, türün doğasına aykırı olsa da bireyin doğasına aykırı değildir.
207. Cinsî münasebetteki haz, aklın kullanılmasına ve fiillerine engel olmaz.
208. Ölçülü olmak, özsel olarak bir erdem değildir.
209. Bekâret, kâmil manadaki perhizden (*absitenence*) daha yüce olan bir erdem değildir.
210. Bedenin heveslerinden kaçınmayı amaçlayan perhiz, türe ve erdemli olmaya hâlel getirir.
211. Bir kimsenin üst düzey yeteneklere sahip olmasına rağmen, kendisini daha küçük ve aşağılık göstermesi anla-

¹⁹⁸ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 205 ve devamı. Burada zikredilen cevher-araz ilişkisine dair ifadelerin, İbn Meymun'un, kelamcılara atfettiği görüşler olması kuvvetle muhtemeldir. (ç.n.)

¹⁹⁹ Giles bu düşüncüyü İbn Meymun'a atfeder. Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 65. (ç.n.)

mına gelen *tevazu*, bir erdem değildir. -Eğer bununla, o durumun ne erdem olduğu ne de erdeme ait bir şey olduğu kastedilirse bu önerme yanlış olacaktır.-

212. Kaderin cilvesi nedeniyle fakir olan bir kimse, ahlakî meselelerde doğru şekilde hareket edemez.

Haşır Meselesine Dair

213. Ölüm, bütün cezaların sonudur. -Eğer nihai ceza olan cehennem bunun dışında tutulmuyorsa bu önerme yanlış olacaktır.-

214. Tanrı, ebedî olarak değişmeyen ve bozulmayan bir şey yaratamaz.

215. Bozuluşa tabi bir beden, tıpatıp aynı şekilde yeniden var edilemez ve [eğer diriliş olacaksa] söz konusu beden o şekliyle dirilmeyecektir.

216. Bir filozof, akıl vasıtasıyla temellendirilmediği sürece yeniden dirilişin kabul edilmemesi gerektiğini iddia edebilir. -Bu önerme yanlıştır; çünkü filozof dahi, zihnini Mesih'in buyruğuna bağlı kılmalıdır.-²⁰⁰

217. Tanrı'nın bir kimseye saadeti bahşederken başka birisine bahşetmediğini söylemek, akıldan kaçınmak ve hayale sığınmaktır.

218. Bedenden ayrıldıktan sonra akla dair hiçbir şey bilinemez.

219. Ayrik nefis, hiçbir şekilde ateşin azabını tadamaz.²⁰¹

²⁰⁰ *Korintoslulara Mektup*, II, 10/5. (ç.n.)

²⁰¹ Giles bu düşünceyi Gazâlî'ye atfeder. Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, s. 43. (ç.n.)

Orta Çağ'da, İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasında, Müslümanların Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla ilmî ve kültürel anlamda bir etkileşim söz konusu olmuştur. Bu etkileşim bağlamında Aristoteles, Kindî, Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Meymun gibi düşünürlerin eserleri, Arapçadan Latinceye çevrilmiş ve bu düşünürler, XIII. yy. Avrupa'sındaki teolog ve düşünürlerin eserlerinde, isimleri sıkça zikredilen kişiler olmuşlardır. Söz gelimi Thomas Aquinas'ın eserleri incelendiğinde onun, *Filozof* ismi ile Aristoteles'e ve Şarih ismiyle İbn Rüşd'e, *Algazel* ismiyle Gazâlî'ye, *Rabbi Moses* ismiyle İbn Meymun'a referansta bulunduğu görülebilir. Söz konusu durum XIII. yy. Avrupa'sının diğer düşünürleri olan Albert Magnus ve Roger Bacon için de geçerlidir.

XIII. yüzyıl düşünürlerinden ve teologlarından biri olan Romalı Giles de yukarıda zikredilen ve İslam düşünce geleneği içerisinde yer alan düşünürlerin eserlerinden ve fikirlerinden haberdardır. Giles'in 1270'lerde kaleme aldığı ve Türkçeye *Filozofların Yanılgıları* adıyla aktardığımız *Errores Philosophorum* adlı eser, bunun en somut göstergesidir. Zira bu eser, çeviri hareketiyle Batı'ya intikal eden fikirlere karşı kaleme alınmış Hristiyanî bir tepki niteliğindedir.

Bahsi geçen çeviriler dolayısıyla Avrupa'da yayılan ve Hristiyan akidesi için tehdit unsuru olarak algılanan fikirlere bir tepki de Paris Başpiskoposu Etienne Tempier'in yayımladığı "1270 Paris Kınamaları" ve "1277 Paris Kınamaları"dır. Bundan dolayı elinizdeki kitap, Romalı Giles'in, *Filozofların Yanılgıları* adlı eserini ve "1270 Paris Kınamaları" ile "1277 Paris Kınamaları"nı bir arada sunmaktadır. İslam dünyasından yapılan çeviriler vasıtasıyla Batı dünyasında filizlenen fikirlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu metinleri, İslam düşünce ve felsefesinin, Orta Çağ Batı dünyasında ne kadar etkin olduğunu ortaya koymak için Türkçeye aktarmayı ve bu çalışmada bir araya getirmeyi uygun bulduk.

ISBN 978-975-256-531-9



9 789752 565319

www.kaknus.com.tr

